

School of Theology at Claremont



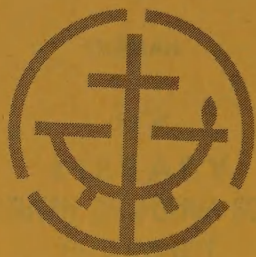
1001 1321679

Herrmann

Ethik



Verzeichnis der Theologischen Wissenschaften V. 12



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Berlin, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Grafe** in Bonn, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Breslau, **Pieper** in Gerresheim, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Halle a. S., **Sell** in Bonn, **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg u. A.

Fünfter Theil

Zweiter Band 2

Ethik



Tübingen und Leipzig

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1901

BT

1253

H45

E t h i k

Von

D. W. Herrmann,

Professor der Theologie an der Universität Marburg



Tübingen und Leipzig

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1901

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die
Verlagsbuchhandlung vor.

Vorrede.

In dieser Schrift nimmt die Auseinandersetzung mit meinen theologischen Vorgängern nicht viel Raum ein. Das brachte nicht nur die Form des Grundrisses mit sich. Der Hauptgrund ist, dass die theologische Ethik der letzten Menschenalter im Ganzen Schleiermacher gefolgt ist. Die Aufgabe aber, wie Schleiermacher sie gestellt hat, ist theils enger, theils umfassender als die hier in Angriff genommene.

In unserer gegenwärtigen Lage genügt es nicht, einfach das christlich sittliche Verhalten zur Darstellung zu bringen. Wir müssen uns auch mit solchen, die keine Christen sein wollen, darüber verständigen, was überhaupt ein sittliches Verhalten sei. Von da aus müssen wir zu zeigen suchen, was das Christenthum für solche Menschen bedeutet, die zu sittlicher Erkenntniss gekommen sind und sittlich kämpfen. Dass wir in diesen beiden Punkten weiterkommen, ist wichtiger als die feinsinnigen Ausführungen der Tugend- und Pflichtenlehre, an denen die theologische Ethik reich ist. Das Verständniss des Evangeliums wird unter uns durch nichts so sehr aufgehalten als durch die herrschende Verwirrung über die einfachsten sittlichen Begriffe. Nur eine Sittlichkeit, die auf selbständiger Erkenntniss beruht und deshalb nichts weiter sein will als Dienst an der Gemeinschaft, also Selbstverleugnung, bringt die Menschen in die innere Verfassung, in der sie verstehen können, dass die Erscheinung Jesu Christi in dieser Welt, ihr Zusammentreffen mit ihm eine Erlösung für sie ist. Ich will nun gewiss nicht bestreiten, dass Schleiermacher jenes Verständniss des Sittlichen gehabt hat. Müssen wir es doch sogar in irgend einem Maasse bei Jedem voraussetzen, den wir überhaupt für einen Christen halten. Aber in Schleiermacher's Ethik ist diese Auffassung des Sittlichen nicht der leitende Gedanke geworden. Vor Allem hat er keinen

Versuch gemacht, sie als den allein klaren Ausdruck eines sittlichen Denkens zu begründen. Diese Mängel bei dem grossen Begründer einer dem reformatorischen Christenthum entsprechenden Theologie lassen sich nicht verkennen. Mit ihnen hängt es wohl zusammen, dass evangelische Theologen noch immer zwar Rom gegenüber die Selbständigkeit des Gewissens verfechten, aber doch wieder selbst vor dem Gedanken zurückscheuen, dass sittliche Forderung für sie nichts Anderes sein kann, als das, was sie selbst als ewig giltig einsehen.

Während ich in dieser Beziehung über die Aufgabe, die sich Schleiermacher gestellt hatte, hinausgegangen bin, ist es mir nicht möglich gewesen, die Darstellung des christlich sittlichen Verhaltens zu einem so reichen Bilde der Kultur zu erweitern, wie es bei Schleiermacher, R. Rothe, Martensen oder, um eine ähnliche Erscheinung aus der philosophischen Literatur zu nennen, bei Paulsen zu finden ist. Das können nur Männer wagen, die über eine ungewöhnliche Fülle von Anschauungen aus den verschiedensten Lebensverhältnissen verfügen. Ich würde bei einem solchen Versuche gefürchtet haben, über viele Dinge urtheilen zu müssen, von denen ich wenig verstehe. Deshalb habe ich mich darauf beschränkt, die Aufgaben zu behandeln, vor die jeder Christ in der Familie, in der Kulturgesellschaft und im Staat sich gestellt sehen wird, und dazu einige Forderungen, die sich der christlichen Gesinnung unter unseren heutigen Verhältnissen in Deutschland besonders aufdrängen.

In der kurzen Ausführung über die Tugenden und Pflichten habe ich mich im Ganzen an Ritschl angeschlossen, dessen Ethik mir in einer Nachschrift aus dem Wintersemester 1867/68 vorgelegen hat. Im Uebrigen ist mein Entwurf der Ethik von dem seinigen sehr verschieden. Ritschl ist von Lotze's Auffassung des Sittlichen nicht losgekommen, die ich nicht für richtig halte. Meiner Darstellung schicke ich ein Verzeichniss der wichtigsten Ausführungen der Ethik aus der evangelischen Theologie seit Schleiermacher voraus.

W. Herrmann.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
Literatur	VIII
Einleitung	1
§ 1. Die Aufgabe	1
§ 2. Die Methode der Ethik	7

Erster Theil.

Natürliches Leben und sittliches Denken.

1. Kapitel. Die Gestaltung des menschlichen Lebens durch den Naturtrieb.

§ 3. Die Selbstbehauptung des Lebendigen . . .	9
§ 4. Die Lust und das Wollen	11
§ 5. Die Selbstbeherrschung	12
§ 6. Die sittliche Aufgabe	14
§ 7. Die Ableitung des Sittlichen aus dem Natur- triebe	15
§ 8. Der individuelle Eudämonismus	17
§ 9. Der soziale Eudämonismus	21

2. Kapitel. Das sittliche Denken.

§ 10. Der Anfang des sittlichen Denkens	24
§ 11. Das sittliche Gesetz	28
§ 12. Die Selbstverleugnung	37
§ 13. Die in der sittlichen Gesinnung behauptete Freiheit des Wollens	40
§ 14. Der Dualismus des sittlichen Denkens . . .	54
§ 15. Das sittlich Böse	60
§ 16. Das Schuldgefühl	63
§ 17. Die Vollendung des sittlichen Denkens . .	65

Zweiter Theil.

Das christlich sittliche Leben.

Erster Abschnitt.

Die Entstehung des christlichen Lebens.

1. Kapitel. Die Wiedergeburt.	Seite
§ 18. Die Erlösung durch Jesus Christus	72
§ 19. Der christliche Glaube	76
§ 20. Der christliche Glaube als Bewusstsein göttlicher Vergebung	99
§ 21. Der christliche Glaube als Kraft, das Gute zu thun	108
2. Kapitel. Die Bekehrung.	
§ 22. Der christliche Glaube als Bekehrung . . .	120
§ 23. Das sittliche Gesetz nach der Auslegung Jesu Christi	124

Zweiter Abschnitt.

Die Entfaltung des christlich sittlichen Lebens.

1. Kapitel. Der Dienst Gottes in den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften.	
§ 24. Die Aufgabe des Christen in der Welt . .	140
§ 25. Der Dienst Gottes in der Ehe und Familie	149
§ 26. Der Dienst Gottes in der Kulturgesellschaft	160
§ 27. Der Dienst Gottes im Staat	179
2. Kapitel. Die Umwandlung des Christen im Dienste Gottes.	
§ 28. Der christliche Charakter	188
§ 29. Die Tugenden	193
§ 30. Die Pflichten	197
§ 31. Die sittlich erlaubte Erholung	199

Literatur.

- R. Rothe, Theologische Ethik, 1. Aufl. in 3 Bänden 1845—48. 2. völlig neu ausgearbeitete Auflage in 5 Bänden 1867—71.
- G. Ch. A. Horless, Christliche Ethik, 1. Aufl. 1842, 8. Aufl. 1894.
- J. Ch. K. Hofmann, Theologische Ethik 1878.
- Fr. H. R. Frank, System der christlichen Sittlichkeit in 2 Hälften 1884—87.
- H. L. Martensen, Christliche Ethik, Allgemeiner Theil, 6. Aufl. 1893. Spezieller Theil, 2 Bde., 5. Aufl. 1894.
- A. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 3. Aufl. von L. Schulze, 2 Bde. 1886.
- Chr. E. Luthardt, Compendium der theologischen Ethik 1896.
- T. Beck, Vorlesungen über christliche Ethik, 3 Bde. 1882—83.
- R. Kübel, Christliche Ethik, 2. Bde. 1896.
- M. Kähler, Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Aufl. 1893.
- O. Pfleiderer, Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl. 1888.
- H. Schultz, Grundriss der evangelischen Ethik, 2. Aufl. 1897.
- J. C. Krarup, Grundriss der christlichen Ethik 1897.
-

Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe.

Die christliche Ethik soll die allen Christen gemeinsamen Grundzüge des sittlichen Verhaltens beschreiben; sie soll aber auch verständlich machen, weshalb ein solches Verhalten die nothwendige Aeusserung christlichen Lebens ist. Schleiermacher hat diese Aufgabe der christlichen Ethik zuerst erfasst. „Sie wird nichts sein können als eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewusstseins entsteht“ (Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, herausgeg. von L. JONAS 1843, S. 32—33). Das ist freilich eine schon durch die Reformation gestellte theologische Aufgabe. Es ist in der evangelischen Kirche oft ausgesprochen, dass der wirkliche christliche Glaube, indem er den Menschen erneuere, Impuls und Kraft zu einer neuen Thätigkeit werde. Dass sie das zeigen könnten, während kein Scholastiker daran gedacht habe, dessen haben sich schon die Reformatoren gerühmt (C. A. 20, 36; A. C. 3, 15). Aber die Ausführung hat lange auf sich warten lassen. Selbst die Aufgabe ist in der protestantischen Theologie bald verschollen. Man begnügte sich damit, die sittliche Umwandlung des gläubig gewordenen Menschen zu behaupten. In den neuen Worten trat die alte römische Auffassung wieder deutlich hervor. Der Mensch, der ein Christ würde, sollte zwar sittlich erneuert werden, also im Innersten. Aber das sollte sich nun doch nicht als ein Vorgang im Bewusstsein vollziehen, d. h. die innere Umwandlung sollte äusserlich erfolgen. Auf römischer Seite schrieb man die geheimnissvollen Kräfte, die das bewirken sollten, den heiligen Sachen der Kirche zu, auf evangelischer im Wesentlichen dem Glauben. Aber der Unterschied hatte nicht viel auf sich. Denn der Glaube wird selbst wie eine Sache behandelt, wenn man ihn nicht als einen Vorgang im Be-

wusstsein versteht, aus welchem man die Kraft und die Motive zu einem neuen Wollen schöpft. Aber da doch wenigstens der Satz, dass der Christ durch seinen Glauben erlöst werde, nie aufgegeben wurde, so war man auch immer auf die Thatsache hingewiesen, dass den Christen eine aus überwältigenden Gründen erwachsende persönliche Ueberzeugung zu einem neuen Leben bringt. Ueberall aber, wo diese Erkenntniss sich klärt, musste sich auch das Verlangen regen, die Umwandlung des Menschen, der ein Christ wird, als einen Vorgang im Bewusstsein zu verstehen.

Die katholische Kirche lässt den geistigen Vorgang, der die innere Noth eines Menschen zu Ende bringt, nicht nur unbeachtet, sondern hindert die Christen, das, was sie in dieser Beziehung erleben, sich klar zu machen und als eine Erlösung zu schätzen. Wer sich dazu bereden lässt, von der Zauberkraft von Sachen, wie die Sakramente sind, seine Erlösung zu erwarten, kann wohl daneben das innere Leben eines Christen führen. Aber er wird nicht den Trieb haben, sich klar zu machen, wie dieses neue persönliche Leben als ein Vorgang im Bewusstsein entsteht und sich behauptet. Diese geistige Anstrengung braucht man sich nicht zuzumuthen, wenn der Besitz von Sachen und ihre jenseits des Bewusstseins liegende Einwirkung über das Heil des Menschen entscheidet. Meinen wir dagegen zu wissen, dass uns nur geholfen wird, wenn eine neue Art persönlichen Lebens in uns entsteht, so muss es uns am Herzen liegen, eine Anschauung von diesem geistigen Vorgang zu gewinnen. Wir wollen gewiss nicht verkennen, dass Menschen in dieser geistigen Bewegung stehen, also Christen sein können, ohne dass ihnen bewusst wird, was das für sie bedeutet. Katholische Christen können von dem vollen Vertrauen auf den in Christus offenbaren Gott getragen sein und können doch sich einreden, sie müssten sich an kirchliche Autoritäten klammern. Des inneren Halts, den sie besitzen, werden sie sich dann nicht bewusst. Sobald dagegen dieses Bewusstsein in einem Christen aufleuchtet, würde er von sich selbst abfallen, wenn er nun nicht darauf aus wäre, die darin erfasste Thatsache eines neuen geistigen Lebens in ihren Gründen und in der Art ihrer Wirkung anzuschauen. Das ist die Stufe des evangelischen Christenthums. In ihm ist deshalb eine kräftigere Entfaltung des christlichen Lebens möglich, als in dem halbwachen Christenthum, das in dem ungeheuren Apparat der katholischen Kirche versteckt ist. Denn

wenn in einer Form der persönlichen Ueberzeugung das Bewusstsein ihrer besonderen Art und ihrer Gründe wächst, so trägt das dazu bei, ihren Einfluss auf die im Bewusstsein zusammengefassten Beziehungen der menschlichen Existenz zu steigern. Ein in solcher Weise gekräftigtes, in sich selbst klareres christliches Leben ist aber auch ein helleres Licht und eine kräftigere Hilfe für Alle, die zu eigener, freier Entscheidung an die Schwelle christlicher Ueberzeugung geführt werden sollen.

Durch die Reformation ist die Aufgabe gestellt, sich des Christenthums als eines neuen, persönlichen Lebens in seinen Gründen und seiner Richtung bewusst zu werden. Darin lag der Ansatz zu einer wahrhaft christlichen Ethik. Trotzdem hat erst Schleiermacher diesen Anfang fortgebildet. Vor ihm bemühte sich die christliche Ethik, dem Christen zu sagen, was er thun, und welche Eigenschaften er sich erwerben müsse. Aber obgleich man nicht mit der Versicherung sparte, dass das Alles nur durch die Gnade Gottes möglich werde, war man doch weit davon entfernt, die Pflichten und Tugenden des Christen als die Erzeugnisse des neuen, persönlichen Lebens zu verstehen, in das der Mensch versetzt wird, wenn christlicher Glaube in ihm anfängt. Die Quelle, aus der man sie ableiten zu können meinte, war vielmehr das menschliche Wesen, wie die Erfahrung es darzubieten schien. Diese Ableitung wurde freilich immer durchbrochen, weil man es für selbstverständlich hielt, Gedanken aufzunehmen, die durch die Autorität der hl. Schrift gedeckt waren. So war es schon bei Thomas Aqu. in dem II. Theil der *Summa Theologica*, und so ist es auch in der gründlichsten protestantischen Ethik vor Schleiermacher, in dem „System der Christlichen Moral“ von F. V. Reinhard (in 5 Bänden und 4 Auflagen von 1788—1815). Damit war man aber über den Gesichtskreis der vorchristlichen Ethik nicht hinausgekommen. Für das antike Denken besteht das sittliche Verhalten entweder in der vollkommenen Bethätigung der menschlichen Natur oder in dem Gehorsam gegen überlieferte Gesetze. Jene Auffassung ist die vorwiegend griechische, diese die vorwiegend jüdische. Noch heute kann man aus dem Studium der philosophischen sowohl wie der theologischen Ethik leicht den Eindruck gewinnen, dass eine andere Auffassung des Sittlichen überhaupt nicht möglich sei, sondern dass man höchstens versuchen könne, beide miteinander zu verbinden. In einer Mischung jener beiden

Gedanken hat bis auf Schleiermacher der Charakter der theologischen Ethik bestanden. Als die philosophische Ethik vom 17. Jahrhundert an ihre Selbständigkeit betonte, haben im Gegensatz dazu die Theologen ihre Christenpflicht zu erfüllen gemeint, wenn sie dem jüdischen Gesichtspunkt folgten. Nun ist es allerdings gewiss nicht die christliche Lebensaufgabe, das, was man als menschliches Wesen erfahrungsmässig feststellt, zu behaupten und zu bethätigen. Aber ebensowenig ist es christlich, Gesetzen zu gehorchen, in denen man nicht die eigene innerste Ueberzeugung ausgedrückt findet, sondern nur die Autorität der Ueberlieferung reden hört.

Es war also wirklich ein bedeutsamer Fortschritt in der Entwicklung des evangelischen Christenthums, als Schleiermacher der christlichen Ethik die Aufgabe stellte, das Verhalten zu beschreiben, zu dem sich der Mensch gedrängt sieht, wenn christlicher Glaube in ihm entsteht. Die Folgen dieses Fortschritts sind auch nicht zu verkennen. Das Zugeständniss ist jetzt weit verbreitet, dass die Theologie überall nichts Anderes darzustellen habe als ein eigenthümliches persönliches Leben in dem Zusammenhange mit seinen geschichtlichen Bedingungen. Man vernimmt das selbst an solchen Stellen, wo man im Stillen doch etwas ganz Anderes darstellen will, die durch die hl. Schrift und die Kirche verbürgte und geforderte Lehre. Aber diese Bewegung hat bisher doch nur wenig an dem alten scholastischen Betriebe der Theologie geändert. Das ist schon an einem eigenthümlichen Mangel bei Schleiermacher zu bemerken. Er beschränkt sich darauf, zu zeigen, welche Impulse zur Thätigkeit aus dem christlichen Bewusstsein hervorgehen. Der christliche Gemüthszustand ist danach ein Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott und ein Erleben ihrer Verwirklichung durch Christus, das doch in jedem Moment von dem Bewusstsein, in uns gehemmt zu sein, begleitet ist. Daraus entsteht der Impuls zu einer Thätigkeit, die darauf ausgeht, die Hemmnisse dieses Besitzes zu beseitigen, ihn selbst zu erweitern und das Gewonnene zu einem dauernden Element des Lebens zu machen.

Auf diese Weise werden aus dem Verlangen nach der in Christus eröffneten Gemeinschaft mit Gott die beiden Arten des wirksamen und besonders mit grossem Scharfsinn das darstellende Handeln abgeleitet. Schleiermacher betont, dass die christliche Ethik sich mit einer anderen Thätigkeit, als mit der

so motivirten, nicht zu befassen habe. Aber es fragt sich, ob diese Abgrenzung der Aufgabe richtig ist. Wenn wir auch die Kunst bewundern, mit der Schleiermacher die verschiedenen Arten des christlichen Handelns ermittelt, so werden wir doch heute alle über einen Mangel dieser Darlegungen einig sein. Sie sind viel zu abstrakt gehalten und machen den Vorgang nicht so deutlich, wie es möglich und nothwendig ist. Dieser Mangel entspringt aber daraus, dass Schleiermacher den christlichen Gemüthszustand als etwas Gegebenes aufnimmt und dann darzustellen sucht, was sich aus ihm entwickeln müsse. Das ist freilich richtig, dass die christliche Ethik sich nur mit der geistigen Bewegung zu beschäftigen hat, die sich im christlichen Glauben vollzieht. Aber dazu gehört nicht nur der Impuls zum Handeln, der aus dem christlichen Glauben hervorgeht, sondern auch die innere Umwandlung, als welche der Glaube selbst in jedem Momente sich darstellt. Die Bewegung, die er bewirkt, kann nur anschaulich gemacht werden als der Fortgang der Umwandlung, die sein Leben ist. Wir können das sittliche Handeln des Christen als eine Lebensäußerung des Glaubens nur dann verstehen, wenn wir den Glauben selbst als den Anfang eines neuen Lebens verstanden haben.

Es reicht also nicht aus, zu sagen, ich habe christlichen Glauben und suche die ihm entquellende Nöthigung zu einer besonderen Thätigkeit zu erfassen. Denn diese Nöthigung ist nichts als ein besonderer Ausdruck der Motive, aus denen der religiöse Glaube selbst als persönliche Ueberzeugung hervorgeht. Ist unser Glaube aus dem Zwange entstanden, den unsere Wünsche auf unser Denken ausüben, so wird auch die Thätigkeit, die ein solcher Glaube anregt, danach geartet sein. Sie wird darauf ausgehen, den Wünschen, deren Ausdruck ein solcher Glaube ist, einen Halt zu geben. Ihre bewusste Tendenz wird darauf gerichtet sein, das, was wir bereits als angenehm verstehen können, uns zu sichern. Der christliche Glaube hat aber, wie wir meinen, eine andere Wurzel als unsere Wünsche. Deshalb allein waltet in der christlichen Sittlichkeit ein ganz anderer Sinn als das in dem Wunsch sich ausprechende Verlangen des Menschen, sich selbst zu behaupten. Wir werden also das Handeln, worin die Ueberzeugung des christlichen Glaubens sich bethätigt, nicht in seinem wirklichen Sinn erfassen, wenn wir nicht auf die Motive dieser Ueber-

zeugung zurückgehen, sondern uns damit begnügen, den christlichen Glauben als etwas Gegebenes aufzunehmen. Ebensovienig kommen wir zu einer wirklich christlichen Glaubenslehre, wenn wir einfach die Thatsache des Glaubens als gegeben gelten lassen und dann die Gedanken, die wir in diesem Glauben besitzen, auszusprechen suchen. In beiden Fällen ist es dann unvermeidlich, dass als Erzeugnisse des Glaubens solche Dinge ausgegeben werden, die in uns selbst wenigstens nicht aus dieser Quelle geflossen, sondern von Aussen her übernommen sind als Vorschriften oder Gewohnheiten des Denkens. Erst wenn wir uns das zum Bewusstsein bringen, wie in uns selbst christlicher Glaube als der Anfang eines neuen persönlichen Lebens entsteht, sehen wir die innere Nöthigung, anders zu denken und anders zu wollen, als es sonst dem Menschen gegeben ist. Diese Nöthigung zu einem neuen Denken und Wollen liegt allein darin, dass wir über bisherige Schranken unseres persönlichen Lebens hinwegkommen, wenn wir den Muth zum Glauben fassen. Also müssen wir in der christlichen Ethik nicht von der Thatsache des vorhandenen Glaubens ausgehen wollen. Wir müssen vielmehr daran denken, dass wir den christlichen Glauben überhaupt nicht als etwas Fertiges besitzen können, sondern nur als die immer wieder neu gewonnene Ueberwindung von Unselbstständigkeit und Schwäche. Dabei allein kann deutlich werden, wie in dem christlichen Glauben die Bildung eines neuen Willens angelegt ist.

Sobald wir aber bei der Frage verweilen, wie der christliche Glaube gegenwärtig in uns entstehe, tritt uns noch etwas Anderes entgegen, was bei Schleiermacher im Dunkel bleibt, nämlich die Schranke des persönlichen Lebens, deren Ueberwindung der Glaube ist. Diese Schranke des persönlichen Lebens liegt darin, dass der Mensch durch die sittliche Aufgabe zwar zu persönlichem Leben aufgerufen, aber doch schliesslich, wenn er dem Rufe folgt, innerlich gelähmt und unglücklich gemacht wird. Die Entstehung des christlichen Glaubens in uns bedeutet, dass wir darüber hinwegkommen. Dann müssen wir aber dieses sittliche Problem selbst durchleben, wenn es in uns zu christlichem Glauben kommen soll. Um den christlichen Glauben zu verstehen, muss man also von dem Verständniss des Sittlichen ausgehen.

§ 2. Die Methode der Ethik.

Die Ethik hat zu handeln erstens von den sittlichen Gedanken selbst, zweitens von der Gestaltung des menschlichen Lebens durch sie. Die wichtigste Aufgabe ist, dass wir diese Gedanken selbst ermitteln. Daran schliesst sich die Aufgabe, klar zu machen, warum wir sie für wahr halten.

Dabei kann man so verfahren, dass man die sittlichen Gedanken aus einem anderen Besitz des Geistes ableitet und dadurch zugleich die Frage nach ihrer Wahrheit beantwortet. Es ist eine gewaltige Arbeit, die in der Geschichte der Ethik an dieses Ziel gesetzt ist. Eine Uebersicht über diese Versuche liegt ausserhalb unseres Weges (vgl. JODL, Gesch. der Ethik in der neueren Phil. 2 Bde. 1889).

Man kann z. B. bei der Frage, wie das Ich gedacht werden könne, zu dem Nachweis gelangen, dass die Sittlichkeit eine nothwendige Bethätigung des Selbstbewusstseins sei (so J. G. FICHTE, System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre 1798, W. W. Bd. 4; in neuerer Zeit J. BERGMANN, Ueber das Richtige 1883. Vgl. S. 67: „Die Deduktion des Sittengesetzes aus dem Begriffe der Vernunft, d. i. des sich seiner Ichheit bewussten Ich“). Gegenwärtig pflegt aber in der philosophischen Ethik der psychologische Nachweis bevorzugt zu werden, dass die in der menschlichen Natur angelegten Triebe nur bei einer bestimmten Art des Verhaltens zu einer harmonischen, den Menschen befriedigenden Entwicklung gelangen.

Bei aller sonstigen Verschiedenheit haben diese Versuche das gemeinsame Ziel, den Ursprung der sittlichen Gedanken zu begreifen. Dadurch soll zugleich das von diesen Gedanken geleitete Verhalten als das richtige erwiesen werden. Mögen nun diese Ziele erreicht werden oder nicht, so lässt sich auf jeden Fall nicht leugnen, dass damit die Stellung, die der handelnde Mensch zu den sittlichen Gedanken einnimmt, noch gar nicht berührt ist. Auch dem Philosophen, der auf einem der erwähnten Wege oder auf einem anderen die Ableitung des Sittlichen gefunden zu haben meint, wird es nicht einfallen, sich auf diese wissenschaftlichen Ergebnisse zu berufen, wenn er sich in einer bestimmten Situation zu einer sittlichen Haltung aufrafft. Er weiss sich dabei immer in anderer Weise an die sittlichen Gedanken gebunden und macht sich ihre Wahrheit ganz anders

klar als durch jene Ableitung. Auf jeden Fall hat also neben dem Versuch, das Sittliche in seinem Ursprung zu erklären, noch ein anderes Verfahren Platz. Vielleicht ist es sogar wichtiger, zu sehen, welche Stellung thatsächlich die sittlichen Gedanken im menschlichen Bewusstsein einnehmen, sobald sie zur Klarheit gekommen sind, und wie sie das Leben beeinflussen, das sich ihnen nicht mehr entziehen kann. Man sagt mit Recht, dass die Wahrheit der sittlichen Gedanken uns unmittelbar einleuchte. Trotzdem ist der Mensch, der das von sich sagt, unwillkürlich darauf aus, sich diese Wahrheit zum Bewusstsein zu bringen. Es ist aber gerade für das Verständniss des Sittlichen überaus wichtig, zu sehen, wie das geschieht. Es geschieht nämlich nie durch die Anknüpfung an irgend etwas Anderes, sondern durch die Entwicklung des Inhalts der sittlichen Gedanken selbst.

Dieses Faktum, dass die sittliche Ueberzeugung ihre Begründung in irgend etwas Anderem für sich selbst ausdrücklich ablehnt, bildet den Rechtstitel für eine besondere Wissenschaft, die sich nichts weiter vornimmt, als die sittlichen Gedanken so zu erfassen, wie sie Inhalt der sittlichen Ueberzeugung sind, und ihre Bedeutung für den Menschen und seine Geschichte darzulegen. Diese Wissenschaft ist die Ethik. Ihre Methode ist nicht die Erklärung des Objekts aus den Zusammenhängen mit seiner Umgebung, sondern das einfache geschichtliche Verständniss ihres Gegenstandes. Aber dieser Gegenstand ist in der Ethik nicht ein einzelnes geschichtliches Phänomen, sondern dasjenige in uns Menschen, worin das geschichtliche Leben selbst besteht. Ein Verständniss dafür können wir nur haben, sofern wir selbst daran betheiligt sind. Die Ethik kann also nichts Anderes leisten als die Klärung des Bewusstseins über eine eigenthümliche Lebensrichtung, die wir selbst gewonnen haben, und in der wir mit Anderen als in wahrhaft menschlichem Leben verbunden sein wollen. Geschichtliche Anschauung und Selbstbesinnung sind die ihr eigenthümlichen Erkenntnismittel. Die christliche Ethik darf keine andere Methode beanspruchen. Denn in der sittlichen Ueberzeugung, die wir als Christen vertreten, meinen wir die vollkommene Gestalt der Gedanken zu haben, aus deren Geltung überall das geschichtliche Leben erwächst.

Erster Theil.

Natürliches Leben und sittliches Denken.

Erstes Kapitel.

Die Gestaltung des menschlichen Lebens durch den Naturtrieb.

§ 3. Die Selbstbehauptung des Lebendigen.

Unter der Sittlichkeit verstehen wir ein Verhalten, worin das menschliche Leben seine von der Natur gegebene Art überwindet und eine höhere Stufe erreicht. Die Sittlichkeit ist also auf jeden Fall eine besondere Form des menschlichen Lebens. Alles Leben besteht aber darin, dass ein Ding die Wirklichkeit, in der es sich befindet, zu einem Mittel seiner Existenz macht und dadurch sich selbst behauptet. Als eine Bethätigung dieser Lebensenergie im Menschen muss sich also auch die christliche Sittlichkeit verstehen lassen. In Menschen, die es nicht mehr fertig bringen, sich zusammenzuraffen und von ihrer Umgebung Besitz zu ergreifen, findet die sittliche Thätigkeit des Christenthums keine Stätte. Damit steht es nicht in Widerspruch, dass die christliche Sittlichkeit das Opfer des Lebens verlangen kann. Denn es gehört eine sehr lebendige Kraft dazu, um dieses Opfer zu verstehen und zu leisten.

Wenn aber die Sittlichkeit auf die Kraft der Natur in uns rechnet, so muss sie bestrebt sein, diese Kraft zu erhalten. Zu der christlichen Form des natürlichen Lebens gehört daher sicherlich eine erhöhte Pflege der natürlichen Kräfte. Die Kräfte des natürlichen Lebens aber lassen sich nur erhalten und zu ihrer rechten Entfaltung bringen, indem sie gebraucht werden. Daraus ergibt sich das Verhältniss der christlichen Sittlichkeit zu der Arbeit, in der der Mensch dem natürlichen Drange folgt, seine Herrschaft über seine Existenzmittel und seine Organe zu erweitern. Sie fliesst nie mit dieser Arbeit zusammen. Denn die Entfaltung des natürlichen Lebens ist nicht ihr Endzweck. Aber

sie kann auch nicht ohne diese Arbeit und die darin sich erzeugende Blüthe des natürlichen Lebens sein. Denn ihren Endzweck, dem menschlichen Wesen eine neue Lebensstufe zu eröffnen, kann sie nicht erreichen mit entnervten Geschöpfen, sondern mit Menschen, die natürlich lebendig sind und die an ihrer Umgebung zeigen, dass sie ihrer Herr werden wollen.

Wenn nun auch die Sittlichkeit ohne die Pflege des natürlichen Lebens nicht sein kann, so kann es doch nur verwirren, wenn der Ethik die Aufgabe überwiesen wird, zu zeigen, wie die Kultur am besten dazu gelangt, die Herrschaft des Menschen über die Natur zu erhöhen. Die Ethik hat es allein mit dem zu thun, was auf allen Stufen der Kultur von dem Menschen verlangt wird, damit er ein sittliches Wesen sei. Die Kultur soll als ihre Voraussetzung im Dienst der Sittlichkeit stehen. Aber sie ist für sich selbst keine sittliche Thätigkeit. Ist die Sittlichkeit eine besondere Form des menschlichen Lebens, so kann alles, was der Mensch zur Behauptung seines Lebens thut, sowohl sittlich sein wie unsittlich. Denn erstens wird über die Frage, ob der Mensch sich sittlich oder unsittlich verhalte, erst dadurch entschieden, wie er die Kräfte gebraucht, die er zu erhalten und zu entwickeln sucht. Zweitens kann die sittliche Aufgabe unter bestimmten Umständen verlangen, dass der Mensch die Verstümmelung seiner natürlichen Kräfte über sich ergehen lässt, oder in den Tod geht. Was die Ethik leisten soll, dem Menschen seine sittliche Aufgabe klar zu machen, ist für sich allein schwer genug. Es muss das wohl schwerer sein, als den Menschen über die besten Mittel und Wege der Kultur aufzuklären. Denn wo Sittlichkeit ist, da ist auch immer Kultur. Dagegen kann innerhalb einer hochgestiegenen Kultur der Gedanke des Sittlichen verloren gehen, was dann freilich auch den Verfall der Kultur zur Folge hat. Eine Ethik, die sich mit der speziellen Behandlung der Kulturaufgaben befasst, wird daher immer ihren eigentlichen Beruf vernachlässigen, die sittliche Thätigkeit in ihrem Unterschied von aller anderen kenntlich machen. Die Ethik droht zu verflachen, wenn sie zu einer Theorie der Kultur erweitert wird. Diese Gefahr ist bei Schleiermacher und Rothe nicht ganz vermieden.

Kann aber Sittlichkeit nur in einem Menschen sein, der noch die Energie hat, sich selbst behaupten zu wollen, so ist es allerdings die elementarste sittliche Forderung, dass der Mensch überhaupt diesen Willen bethätigt. Man bethätigt ihn durch Arbeit.

Sittliche Menschen sind also auf jeden Fall nur die Menschen, die arbeiten. Schon bevor wir wissen, was die sittliche Form des Lebens sei, können wir uns sagen, dass sie auf jeden Fall nur durch Arbeit möglich ist. Sogleich an der Schwelle der Ethik werden wir also darauf hingewiesen, dass nicht alle Menschen der sittlichen Erkenntniss zugänglich sein können. Alle diejenigen sind es nicht, die sich selbst aus der Welt des Sittlichen ausschliessen, indem sie es sich zum Grundsatz machen, möglichst wenig zu arbeiten.

§ 4. Die Lust und das Wollen.

Indem ein bewusstes Wesen sich selbst behauptet, wird ein Theil seiner Zustände durch das Bewusstsein selbst verursacht. Dieses Verhalten des Bewusstseins, in welchem es einen Theil seiner Zustände selbst verursacht, nennen wir Wollen. Von dem Wollen unterscheiden wir das Vorstellen als dasjenige Verhalten des Bewusstseins, in welchem es alle seine Zustände so zusammenfasst, dass es in ihrer Ordnung seine eigene Einheit durchsetzt. In dieser Thätigkeit ist das Bewusstsein abhängig von den Zuständen, die es theils als ihm gegebene, theils als von ihm selbst bewirkte erfasst. Indem das Bewusstsein in der Ordnung seiner Zustände seine Einheit vollzieht, erzeugt es die Vorstellung der Wirklichkeit, in die es sich selbst miteinrechnet.

Diese Wirklichkeit hat für uns eine doppelte Bedeutung. Erstens ist sie die Thatsache, die wir um so vollständiger und übersichtlicher erfassen, je lebendiger d. h. einheitlicher das Bewusstsein ist. Zweitens ist sie Macht über unser Leben, von der wir Hemmung und Förderung erfahren. Eine solche Bedeutung kann die Wirklichkeit deshalb für uns haben, weil wir von ihr umfasst sind und uns doch in ihr selbst behaupten. Der Hemmung oder Förderung werden wir uns um so mehr bewusst, je energischer unser Lebenstrieb ist. Das Bewusstsein von diesem Verhältniss der Wirklichkeit zu dem sich selbst in ihr behauptenden Wesen ist das Gefühl der Lust und Unlust. Ohne dieses Gefühl giebt es kein Wollen. Denn jedes bewusste Wollen sieht die Ursache seiner selbst in einem Gefühl.

Für die Thatsache, dass es selbst den Ablauf seiner Zustände zu ändern sucht, findet das Bewusstsein keine andere Ursache als die, dass ihm bestimmte Zustände gefallen oder missfallen. Freilich weist das Auftreten dieser Gefühle wieder auf

eine bestimmte Richtung der Lebensenergie zurück. Denn dass bestimmte Verhältnisse uns gefallen oder missfallen, ist natürlich darin begründet, dass sie das, was wir begehren, fördern oder hindern. Aber überall, wo man ein Wollen als einen bewussten Vorgang erlebt, wird doch als Anlass oder als Motiv des Wollens ein Gefühl vorgestellt. Wir werden uns des Wollens als unseres eigenen bewusst, wenn wir seine Richtung darin begründet denken, dass uns das Ziel, dem es zustrebt, besser gefällt als der gegenwärtige Zustand. Sobald wir dagegen erwägen, dass in einem bestimmten Fall das Wollen nicht in dieser Weise aus unserem eigenen Bewusstsein geboren ist, sondern als die Fortsetzung einer ausser uns liegenden Bewegung oder als die Wirkung einer Ursache anzusehen ist, die wir von uns selbst unterscheiden, so hören wir auch auf, von unserem eigenen Wollen zu reden. Wir reden dann vielmehr davon, dass wir dazu fortgerissen waren, bei einem Vorgang mitzuwirken, den wir selbst gar nicht wollten. Unser eigenes Wollen ist nur das, dessen Zielsetzung ein Akt unserer Selbstbehauptung ist. Aber die Verbindung zwischen dem Ziel des Wollens und unserem Selbst knüpft das Gefühl. An diese Thatsache hat sich die Ethik zu halten. Denn sie hat nicht die Aufgabe, das menschliche Leben aus seinen verborgenen Gründen zu erklären. Sie hat es allein mit dem bewussten Wollen zu thun, in welchem der Mensch die Zustände seines Bewusstseins zu ändern unternimmt. Ein solches Wollen einem bestimmten Menschen zuschreiben ist aber offenbar dasselbe, wie sich klar machen, dass er zu der Setzung dieses bestimmten Ziels geschritten ist, weil ihm dessen Verwirklichung besser gefiel als der bisherige Zustand.

§ 5. Die Selbstbeherrschung.

Der Gegenstand, den wir uns im Wollen vorstellen, ist nicht wirklich, sondern soll wirklich werden, und zwar durch die Kraft des Bewusstseins. Einen solchen Gegenstand nennen wir Zweck. Natürlich stellen wir uns nur das als von uns gewollten Zweck vor, was wir im Gefühl der Lust und Unlust mit unserem eigenen Triebe der Selbstbehauptung verbunden haben. Einen Zweck energisch wollen heisst immer, dass wir uns selbst nicht wollen ohne ihn. Müssen wir uns dagegen eingestehen, dass das, was wir für uns selbst sein wollen, durch die Verwirklichung eines Zieles gar nicht berührt wird, so können wir uns wohl vorstellen,

dass ein anderes Wesen sich das zum Zweck setzen könnte, aber unser eigenes Wollen nimmt eine andere Richtung.

Indem wir aber etwas zum Zweck unseres Wollens machen, drängen wir Ansprüche des Gefühls, die auf andere Möglichkeiten des Wollens hinweisen, zurück. Wenn wir wissen, was wir wollen, lassen wir uns nicht durch neue Antriebe aus unserer Bahn werfen. Diese Herrschaft des in einem Zweckgedanken gesammelten Bewusstseins über die Gefühle nennen wir Selbstbeherrschung.

Wenn das Bewusstsein sich einem Zweckgedanken klar macht, so beschränkt es sich selbst in seinem Wollen. Um dieses Bestimmte zu wollen, scheiden wir Vieles als für uns gleichgiltig aus. Je deutlicher uns auf diese Weise das wird, wovon wir nicht lassen wollen, weil wir es zu unserer eigenen Existenz rechnen, desto mehr entsteht in uns ein Bewusstsein von uns selbst oder ein inneres Leben. Der Mensch findet sich selbst, indem er in der Hingabe an einen Zweck die Herrschaft über seine Gefühle und Triebe erreicht.

Der deutsche Ausdruck Selbstbeherrschung bezeichnet eine Haltung des Bewusstseins, in der es bei seinem Wollen sich selbst als das Herrschende erweist. Wir sind zwar in unserem Wollen immer durch Anderes determinirt. Diese Abhängigkeit stellt sich in den Gefühlen dar, die alles einzelne Wollen motiviren. Aber wir können ein bestimmtes Gefühl von andern absondern und können in der dadurch bezeichneten Richtung unser Wollen zusammenfassen, indem wir den Zweckgedanken erzeugen, der andere Möglichkeiten des Wollens ausschliesst oder sich unterordnet. In dieser Denkhätigkeit des Unterscheidens und Zusammenfassens kommt das Bewusstsein zur Herrschaft in seinem Wollen. Der griechische Ausdruck *σφροσύνη* hebt an demselben Vorgang etwas Anderes hervor. Das Wort erinnert an ein durch Denken sich durchsetzendes gesundes Leben. Das innere Leben eines Menschen entsteht in der Beschränkung und Abgeschlossenheit, die das Denken durch die Erzeugung des Zweckgedankens dem Wollen verleiht.

Wenn wir nur in der Hingabe an einen Zweck uns selbst beherrschen, so ist das Mittel, sich Selbstbeherrschung als dauernde Haltung zu erkämpfen, die Arbeit. In dem Kampf mit dem Objekt wird der Mensch sich selbst gegenständlich. Er bekommt dadurch nicht nur für Andere eine Bedeutung, er wird dadurch auch erst etwas für sich selbst. Das so entstehende

innere Leben ist um so stärker, je klarer der das Bewusstsein im Wollen einigende Zweckgedanke ist, und es ist um so reicher, je mannichfaltiger die Gefühle sind, in denen das Bewusstsein der fördernden und hemmenden Kraft des Wirklichen inne wird.

§ 6. Die sittliche Aufgabe.

Je mehr wir unser Wollen in der Arbeit für einen Zweck aufgehen lassen, desto lebendiger sind wir. Durch blosses Geniessen wird unsere Lebensenergie erschöpft, dagegen wächst sie in produktiver Thätigkeit. Wir verbrauchen zwar unsere Kräfte in der Arbeit. Aber wenn diese Arbeit einem Zweck dient, den wir uns selbst gesetzt haben, so wird unser inneres Leben dadurch stärker und inhaltvoller. In einem inneren Besitz schliessen wir uns dann nach Aussen ab. Wir werden gegenüber den verschiedenartigen Eindrücken, denen wir im Moment unterliegen, selbständige Wesen.

Aber wenn sich ein Mensch zu verschiedenen Zeiten von ganz entgegengesetzten Zwecken erfüllt zeigt, so wird doch noch Niemand von ihm sagen, dass er ein selbständiges inneres Leben besitze. Er macht den Eindruck eines Wesens, das wohl etwas für sich sein möchte, aber nicht die Kraft findet, gegenüber den wechselnden Umständen eine bestimmte Haltung als das von ihm selbst Gewollte festzuhalten. Unser Wollen muss nicht nur in einem Moment, sondern in der Reihenfolge der Lebensmomente einheitlich sein, wenn wir darin uns selbst behaupten sollen. Diese einheitliche Art des Wollens nennen wir die Gesinnung. Aus der Lebensenergie des Menschen entsteht ihm also die Frage, wie er es zu einer Gesinnung bringe, die die verschiedenen Momente seines Wollens so erfüllen könne, dass er in ihnen wirklich er selbst bleibt.

Mit dem Streben nach einer solchen inneren Einheit beginnt nun dem Menschen seine sittliche Aufgabe klar zu werden. Denn unter dem sittlichen Verhalten verstehen wir auf jeden Fall die Vollkommenheit des Wollens. Vollkommen aber ist unser Wollen, wenn es uns gelingt, darin uns selbst zu behaupten. Abhängig von unserer Umgebung, sind wir durch ihre Veränderungen in unserem inneren Bestande bedroht. Vor der Auflösung unseres inneren Lebens kann uns nur Eines schützen. Wir müssen uns einer unveränderlichen Richtung unseres Wollens bewusst sein können. Unsere innere Selbständigkeit haben wir ohne Zweifel

darin allein, dass wir uns das vergegenwärtigen, wovon wir uns sagen können, dass wir es immer wollen werden. Alle Auffassungen des Sittlichen treffen daher schliesslich in dem Gedanken zusammen, dass sittlich oder gut die innere Sammlung in einer Gesinnung ist, die wir als die unveränderliche Art unseres Wollens denken können und denken müssen. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist also auf jeden Fall die, dass er sich ein wirklich einheitliches Wollen oder eine Gesinnung erwirbt. Sittlich lebendig ist der Mensch, so lange er danach strebt. In sittlichem Verfall befindet sich der Mensch, sobald er durch das, was auf ihn eindringt, zerstreut und sich selbst entfremdet wird. Sittlich todt oder böse würde der Mensch sein, der die Einheit des inneren Lebens überhaupt verloren hätte, der gesinnungslose Mensch. Es ist daher klar, dass man das Prädikat gut in sittlichem Sinne, genau genommen nur auf den Willen oder die Gesinnung anwenden kann. In seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wollte Kant an einen Grundsatz anknüpfen, der jedem zur Sittlichkeit erweckten Menschen ohne Weiteres einleuchten müsse. Er begann daher mit dem Satze: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Die Auffassungen des Sittlichen weichen erst dann von einander ab, wenn nun noch weiter gefragt wird, was als der wirklich unveränderliche Gegenstand unseres Wollens gedacht werden könne, also der wirkliche Endzweck des menschlichen Wollens sei.

Das sittliche Verhalten gehört insofern ohne Zweifel zu dem natürlichen Leben des Menschen, als jeder Mensch, dessen Lebensenergie nicht gebrochen ist, darauf aus ist, sich in seinem Wollen zu konzentriren oder die Einheit des Bewusstseins im Wollen durchzusetzen. Aber das ist fraglich, ob auch der wirklich unveränderliche Gegenstand unseres Wollens uns durch die Natur gegeben werden kann oder dadurch, dass er uns gefällt. Es ist nun die erste Aufgabe der Ethik, zu untersuchen, ob diese weit verbreitete Auffassung haltbar ist.

§ 7. Die Ableitung des Sittlichen aus dem Naturtriebe.

Die Reflexion über das Wesen des Sittlichen hat sich aus der Opposition gegen die Sitte entwickelt. Unter der Herrschaft der Sitte gilt die Gewohnheit des Gehorchens als vollkommenes

Wollen. Diese Vorstellung haben im 5. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland die Sophisten durchbrochen. Ihre Kritik wurzelte in einem Gedanken, der ein älteres Recht hat als alle Sitte. Sie sagten sich, dass es ohne Zweifel der durch die Natur selbst begründete Charakter des menschlichen Wollens ist, dass der Mensch darin sich selbst zu behaupten sucht. Dann kann aber die Vollkommenheit unseres Wollens nicht in der Unterwerfung unter Forderungen bestehen, die nicht von uns selbst ausgehen. Denn ein Mensch, der sich so unterwirft, behauptet sich nicht selbst, sondern giebt sich auf. Die Sophisten urtheilten daher, dass vollkommen in seinem durch die Natur begründeten Wesen nur das Wollen sein könne, in welchem der Mensch seinem eigenen Naturtriebe folgt, ohne sich um das zu kümmern, was Andere von ihm fordern mögen. Durch diese Erwägung hat sich zuerst ARISTIPP, der Stifter der kyrenaischen Schule, von den Ansprüchen der Sitte innerlich frei gemacht.

Richtig war auf jeden Fall der Gedanke, dass vollkommenes Wollen wahrhaftiges, nicht durch Lüge und Feigheit verkrüppeltes Wollen sein muss. In dem Wollen muss also unverhüllt zum Ausdruck kommen, dass der Mensch darin sich selbst zu behaupten sucht. Aber das ist fraglich, ob wir dieser Tendenz am besten dienen, wenn wir die Vorstellung von dem, was uns thatsächlich am besten gefällt, zu entwickeln suchen. Die Sophisten hielten das für selbstverständlich. Es liegt ja auch nahe, dass ein Wesen, das in der Selbstbehauptung den Sinn alles Wollens erkannt hat, auf solche Weise sein Wollen zu vollenden strebt. Ohne Zweifel steht auch ein Mensch, der sich seines Herzens Begehren aufrichtig klar zu machen sucht, sittlich höher als ein Anderer, der sich das aus Furcht vor der herrschenden Sitte selbst zu verhüllen sucht. Indem die sittliche Reflexion in der Auflehnung des Individuums gegen die Sitte ihren Anfang nahm, war es wohl unvermeidlich, dass man zuerst als sittliche Aufgabe ansah, das sich klar zu machen und durchzusetzen, worauf das Individuum durch seine Lust gewiesen würde.

Die sittliche Auffassung, die damals so entstand, ist noch heute weit verbreitet. Der Gedanke, in dem wir uns dessen bewusst werden, was uns am meisten gefällt, oder der Gedanke des höchsten Gutes soll danach die innere Einheit der Gesinnung begründen. Ein durch die möglichst deutliche Vorstellung des höchsten Gutes bestimmter Wille heisst dann ein guter Wille.

Eine solche Auffassung des Sittlichen nennen wir Eudämonismus. Sie wird bis in die neueste Zeit auch wissenschaftlich vertreten. Aber man kann das nur versuchen, indem man mit der Darstellung des Eudämonismus Gedanken verknüpft, die ihm widerstreiten.

§ 8. Der individuelle Eudämonismus.

Bei der Frage nach dem höchsten Gut des Menschen ist zunächst an das einzelne Individuum gedacht und davon abgesehen, dass dieses nur in der Gemeinschaft ein menschliches Dasein hat. Der so entstandene individuelle Eudämonismus ist in allen seinen Formen ausser Stande, uns den Weg zu innerer Selbständigkeit der Gesinnung zu weisen.

Erstens kann man sagen, dass das höchste Gut des Menschen seine eigene Lust sei. Dann müsste also die im Augenblick am stärksten gefühlte Lust sein Verhalten bestimmen. Denn sobald man von der Lust, die diese Wirkung haben soll, noch irgend etwas Anderes aussagte, hätte man kein Recht mehr, die Lust selbst das höchste Gut zu nennen. Das auf dieses Andere gerichtete Verlangen wäre kein blosses Verlangen nach Lust. Will man nun aber den Gedanken, dass die Lust selbst das höchste Gut sei, wirklich durchführen und sich ein Wesen vorstellen, dessen Verhalten allein durch das Verlangen nach Lust geleitet würde, so würde man sich nicht einen Menschen vorstellen. Denn wer nach jenem Grundsatz lebte, würde nicht etwa zu einem in einer klaren Gesinnung befestigten Willen kommen, sondern würde überhaupt nicht anfangen, zu wollen. Denn zum Wollen eines Zwecks gehört zwar, dass man ihn in die eigene Selbstbehauptung einschliesst, also an ihm Gefallen hat. Aber ebenso gehört dazu, dass man auf dem Wege zum Ziel von Moment zu Moment Selbstbeherrschung übt. Sich selbst beherrschen heisst aber, einen gegenwärtig sich meldenden Gefühlsanspruch zu Gunsten eines im Denken erfassten Zweckes zurückdrängen. Sobald wir also anfangen, zu wollen, oder die Stufe des thierischen Lebens verlassen, stellt sich die Unmöglichkeit heraus, in irgend einem Moment das Verlangen nach Lust als die Seele unseres Thuns anzusehen. Verlangten wir rücksichtslos nur nach Lust, so würden wir uns nicht selbst beherrschen, also nicht wollen, also nicht Menschen werden.

Wir müssen uns einer zweiten Möglichkeit, unser höchstes Gut uns vorzustellen, zuwenden. Ist es nicht die Lust selbst, so ist es auf jeden Fall ein Zustand, von dem wir uns Lust versprechen. Bei der Frage nach dem höchsten Gut kommt es doch nun darauf an, dass wir rückhaltlos sagen, was thatsächlich unser Begehren bestimmt. Am deutlichsten ist uns in dieser Beziehung die Lust an den Mitteln zum Leben und zum Wirken oder die Lust an äusserem Besitz. Es wird zwar Niemand den Gedanken, dass Gesundheit, hohes Einkommen und Anerkennung in der Gesellschaft zusammen das höchste Gut des Menschen ausmachen, in einer Ethik wissenschaftlich vertreten. Aber auch wer das ausdrücklich ablehnt, wird einräumen müssen, dass er in sich selbst immer das Trachten nach solchen Gütern vorfindet und es daher beschränken muss, wenn er sich andere Ziele stecken will. Er bemerkt also, dass thatsächlich auch er selbst zunächst auf diese Steigerung des thierischen Lebens gerichtet ist. Ueberdies lassen die Meisten in den modernen Kulturvölkern deutlich erkennen, dass sie in der Regel handeln, um sich das zu erkämpfen. Sie werden davon bisweilen durch die in Staat und Kirche herrschenden Ordnungen abgelenkt. Aber der Endzweck, durch den sie selbst Einheit in ihr Wollen zu bringen suchen, ist der Besitz solcher Dinge. In der Arbeit dafür kann sich nun eine grosse Kraft zeigen. Der Mensch, der sein Herz an solche Güter hängt, hat damit auch eine Gesinnung. Es ist aber für jeden Menschen von entscheidender Bedeutung, einzusehen, dass eine solche Gesinnung selbst nicht Kraft, sondern Ohnmacht ist. Ein Mensch, dessen Streben in solcher Arbeit aufgeht, erwirbt zwar Lebensmittel, aber er macht sich diesen Erwerb nicht unterthan. Er wird überhaupt nicht wahrhaft lebendig, sondern verliert sein Leben an die Lebensmittel. Soll der Mensch wirklich sich selbst behaupten, so würde es für ihn vor Allem darauf ankommen, einen eigenen Lebensinhalt zu gewinnen, der für ihn nicht mehr Mittel, sondern Endzweck ist. Das gerade Gegentheil eines solchen Auflebens ist es, wenn die Menschen ihre eigene Existenz gänzlich dem Erwerbe solcher Dinge widmen, die sie selbst nicht als Endzweck, sondern als Mittel ansehen. In eine kirchliche Form wird ein solches Absterben der Menschen in der römisch-katholischen Gläubigkeit gebracht. Eine ungeheure Energie wird dabei verbraucht, fremde Vorstellungen auf sich zu nehmen, um dadurch Mittel zur Seligkeit zu gewinnen. Aber der damit beschäftigte

Mensch kommt auf diesem Wege wenigstens nie dazu, dass er selbst anfängt, selig zu werden. Ein Mensch aber, in dem das nicht anfängt, lebt sein irdisches Leben umsonst. Der reiche Kornbauer im Evangelium ist in jeder Verkleidung ein Narr.

Auf die Stufe eines vom thierischen unterschiedenen Lebens führt uns erst ein dritter Gedanke vom höchsten Gut. Schon Aristoteles hat hervorgehoben, dass ein tüchtiger Mensch nicht bloss in dem Besitz äusserer Güter seine Befriedigung sucht, sondern in der möglichst vollkommenen Entfaltung der Kräfte, die er in sich selbst hat. Der Gedanke, dass der Mensch nur in dem Bewusstsein, nach seiner Begabung und Eigenart ungehindert zu wirken, wahres Glück finden könne, leuchtet uns ohne Weiteres ein. Denn er ist wahrhaft menschlich. Aber das ist fraglich, ob dieser Gedanke zum sittlichen Grundsatz geeignet ist, ob er also eine Gesinnung begründen kann, in der der Mensch wahrhaft sich selbst behauptet, oder wahrhaft lebendig wird. In dieser Beziehung war Aristoteles vorsichtiger als moderne Schriftsteller, die in der Meinung, damit ein neues Prinzip der Sittlichkeit zu vertreten, den uralten Gedanken verkündigen, das höchste Ziel eines jeden Menschen sei das kraftvolle Ausleben seiner individuellen Natur. Die Verbreitung dieses Gedankens in der Gegenwart ist insofern erfreulich, als er eine Reaktion gegen eine ungeheuerliche Verbildung der christlichen Ethik darstellt. Wenn trotzige Unterwerfung unter Unverstandenes als Kraft angesehen wird, und die daraus entstehende innere Haltlosigkeit als verdienstlich, so kann die dagegen sich auflehrende gesunde Regung sich gerade in die Vorstellung verirren, das Höchste für den Menschen sei, den Trieben seiner individuellen Art nachzuleben. Aber diese geräuschvolle moderne Weisheit, die „Moralpredigten in grossem Stil“ hält, übersieht dabei etwas, was der grosse Grieche sehr ernst genommen hat. Der Mensch, der seine Eigenart bethätigen will, ist dabei abhängig von den Umständen und macht sich selbst diese Fesseln um so fühlbarer, je aufrichtiger er in jener Richtung strebt. Schon unsere Kräfte überhaupt zu entwickeln, ist uns nur möglich durch Arbeit an den Dingen, also durch Beugung unter Mächte, die uns gegenüberstehen. Um frei aus sich heraus leben zu können, müsste der Mensch ein freier Herr der Verhältnisse sein, unter deren Druck er steht. Aristoteles ist so klar oder so aufrichtig gewesen, es offen auszusprechen, dass der Mensch das höchste Gut einer freien Bethätigung und

Entfaltung seiner Kräfte nicht in seiner Gewalt habe. Er bedürfe dazu günstiger Umstände. Wenn also die innere Hingabe an ein solches Gut die Gesinnung des Menschen ausmacht, so muss sich schliesslich damit die Erkenntniss verbinden, dass ihm ein einheitliches Wollen, worin er wirklich sich selbst behaupte, unmöglich sei. Denn was der Mensch sein möchte, kann er dann nur wünschen, aber nicht wollen. In dem Trachten nach Gütern, die er nicht in seiner Gewalt hat, liefert er sich selbst dem Schicksal aus. Was für Freude und welches ungestillte Verlangen sein Herz füllen werde, bestimmt er nicht selbst, sondern muss er abwarten. Er verzichtet also überhaupt darauf, etwas Bestimmtes zu sein.

Wenn nun das dem Menschen klar wird, dass er in dem Trachten nach dem, was nicht in seiner Gewalt ist, sich selbst verliert, so kann er viertens das höchste Gut gerade darin suchen, dass er in seinem inneren Leben selbständig und von den Umständen unabhängig werde. Das ist der stoische Gedanke des höchsten Gutes. Ohne Zweifel ist es ein richtiger Ausdruck für den Endzweck des Wollens, dass der Mensch frei und selbstständig sein will. Wenn dieser Endzweck nicht die Richtung giebt, so ist das Wollen in sich widerspruchsvoll, also überhaupt kein kräftiges Wollen. Aber erstens passt dieser Gedanke, eben weil er richtig ist, nicht in eine eudämonistische Ethik. Die Stoiker suchen diese Ethik mit jenem richtigen Gedanken durch die Behauptung zu verbinden, dass der Mensch diesen Endzweck wolle, weil ihm im Grunde nichts mehr gefalle als die Unabhängigkeit von den Umständen. Das ist aber offenbar nicht richtig. Die rücksichtslose Hingabe an die Lust giebt dem Menschen keine innere Selbständigkeit; aber ebenso wenig kann die Vorstellung dieses Zieles uns eine Lust erregen, die uns unwiderstehlich bestimmt. Die stoische Ethik hat das selbst eingestanden durch die Art, wie sie das richtige Ideal der Selbständigkeit vertrat. Sie fordert zu Entsagung und Opfern auf. Damit war aber anerkannt, dass uns jener Endzweck nicht als höchstes Gut zu erscheinen pflegt, das uns reizt und lockt, sondern als Gesetz, das uns gebietet. Die Stoiker haben also, indem sie den richtigen Gedanken von dem Endzweck des Wollens fassten, unwillkürlich das Verfahren der eudämonistischen Ethik aufgegeben, die den Menschen in dem, was ihm gefällt, den Inhalt seiner Gesinnung finden lässt, also eine Gesinnung für selbstverständlich hält, die

nichts weniger will als Unterwerfung unter das Nothwendige. Zweitens ist es aber auch nicht richtig, dass wir uns unsere innere Unabhängigkeit für sich allein zur Aufgabe machen können. Denn wir werden nur insoweit von dem Zeitlichen unabhängig, als es uns gelingt, uns in den Dienst einer Sache zu stellen, deren ewiges Recht uns einleuchtet. Der Mensch findet sich selbst nur in der Hingabe an das Objekt. Er ist genau so viel werth wie die Sache, der er wirklich dient. Drittens ist es uns nicht möglich, die Unabhängigkeit von den Umständen in jeder Beziehung zu wollen. Es ist zwar richtig, dass wir in unserem Wollen darauf aus sind, uns selbständig zu machen. Aber viel deutlicher ist uns, dass dennoch das Glück Gabe bleibt. Sich einzureden, dass ihm die Selbständigkeit des Wollens Alles sei, würde bei einem Menschen ein so hohes Maass von Selbsttäuschung bedeuten, dass es schwer ist, an die Aufrichtigkeit einer solchen Behauptung zu glauben. Die Stoiker haben daher schon im Alterthum hören müssen, ihre Ethik sei Heuchelei. Die Sittlichkeit will den Menschen selbständig haben, der dennoch abhängig ist und bleibt. Dass man diesen Widerspruch nicht einfach stehen lassen will, ist begreiflich. Nur ist damit noch nichts geholfen, dass man die eine der beiden Thatfachen leugnet. Vielleicht kann man allerdings in der Sittlichkeit die Thatfache der grenzenlosen Bedingtheit unserer Existenz ignoriren. Aber dann muss auf jeden Fall die Sittlichkeit etwas Anderes sein als Streben nach dem höchsten Gut. Als ethische Theorie ist der Stoicismus unhaltbar. Aber ein überaus wichtiges Element aller Sittlichkeit hat er in ein helles Licht gestellt. Sittlich kann der Mensch nur sein, wenn er in der Kraft der Vernunft seine Triebe beherrscht. Schon dieser Grundsatz lässt erkennen, was die zweite Hauptform des Eudämonismus noch deutlicher machen wird, dass jeder Mensch in den Anfängen sittlicher Gesinnung der eudämonistischen Auffassung des Sittlichen den Rücken kehrt.

§ 9. Der soziale Eudämonismus.

Die antike Ethik behandelte die Frage nach dem höchsten Gut vom Standpunkt des einzelnen Individuums. Was für jeden Einzelnen das höchste Gut und deshalb der wahre Inhalt seiner Gesinnung sei, wollte man feststellen. Die modernen Vertreter des Eudämonismus dagegen sehen ein, dass das höchste Gut immer nur als ein gemeinsamer Besitz vieler Menschen gedacht

werden kann. Denn der Mensch existirt nur als einer unter vielen oder als ein Glied menschlicher Gemeinschaft. In einem möglichst gehobenen Gesamtzustand der Gesellschaft werden sich also auch alle Einzelnen am besten befinden. Ein Mensch, der sich selbst behaupten will, muss sich schliesslich klar machen, dass er das nur erreicht, wenn er die Gemeinschaft, in der er steht, zu sichern und zu fördern sucht. Das höchste Gut in diesem Sinne wird jetzt in der Regel die allgemeine Wohlfahrt genannt oder das möglichst grosse Glück möglichst Vieler.

Darin zeigt sich zwar eine grössere Klarheit über die Beschaffenheit des menschlichen Lebens, aber kein Fortschritt in der Lösung der ethischen Grundfrage. Indem man den Gedanken des höchsten Gutes so erweitert, vergisst man, dass in der Ethik nach dem Inhalt einer Gesinnung gefragt wird, deren sich der Mensch als einer ihm unverlierbaren bewusst sein soll. Von jenem Streben, die allgemeine Wohlfahrt zu fördern, kann das Niemand behaupten. Denn wenn dieses Streben daraus entstand, dass wir dadurch am besten für uns selbst zu sorgen meinten, so werden wir es sicherlich aufgeben, wenn sich die Gelegenheit bietet, unserem besonderen Interesse auf Kosten der allgemeinen Wohlfahrt zu dienen. Nun sagt man freilich, das Wohl und Wehe anderer Menschen berühre uns direkt, ohne dass die Reflexion auf uns selbst in Thätigkeit zu treten brauche. Wir bedürften nicht des Umweges über unser eigenes Interesse, um die Richtung auf die allgemeine Wohlfahrt zu gewinnen, weil in uns immer ein Trieb der Sympathie mit dem Triebe der Selbstbehauptung verbunden sei. Aber wenn auch ein solcher Trieb der Sympathie in uns Allen vorhanden ist, so bleibt er doch sicherlich in jedem Einzelnen dem Triebe der Selbstbehauptung untergeordnet. Wenn man also den eudämonistischen Grundsatz festhält, dass unsere Gesinnung nur durch das, was uns thatsächlich gefällt, bestimmt werden könne, so muss man auch zugeben, dass schliesslich nicht der Gedanke der allgemeinen Wohlfahrt in uns herrschen wird, sondern das, was uns im Moment als unser eigener Vortheil erscheint. Als ein in seinem Werthe gefühlter Zweck oder als höchstes Gut kann also die allgemeine Wohlfahrt unser Wollen nicht sicher bestimmen. Soll uns trotzdem der Gedanke der allgemeinen Wohlfahrt leiten, so muss er in unserem Bewusstsein die Form eines Gebotes annehmen, dem der Mensch folgen soll, obgleich das Geforderte bei ihm Widerstand findet.

Damit aber wird der Eudämonismus durch den höchsten Zweckgedanken, den er erzeugt, von seinen eigenen Voraussetzungen losgerissen. Er geht von der Annahme aus, dass der Mensch immer dem folge, was ihm am besten gefällt, also in dem Gedanken eines höchsten Gutes, auf das ihn sein Naturtrieb hinweist, die Einheit seiner Gesinnung finde. An den Vertretern dieser Auffassung wird man es immer anerkennen müssen, dass sie den Muth finden, rückhaltlos auszusprechen, was nach ihrer Meinung unvermeidlich das innerste Geheimniss jedes Menschen ist. Jede höher greifende Auffassung grenzt auch näher an die Heuchelei. Aber durch unleugbare Thatsachen wird der Eudämonismus selbst genöthigt, einer solchen höheren Auffassung Zugeständnisse zu machen, mit denen er sich selbst widerlegt. Die Stoiker sowohl wie die Vertreter des Prinzips der allgemeinen Wohlfahrt können nicht umhin, dem Menschen zuzumuthen, dass er sich den Trieben, die in ihm die Herrschaft haben, durch sein Wollen widersetze. Sie fassen also doch schliesslich den seltenen Gedanken eines Wollens, das nicht einfach die zum Bewusstsein gebrachte Tendenz des jeweilig stärksten Triebes darstellt. Sie fügen sich in die Thatsache, dass es für den Menschen ein Sollen giebt. Indem er diese Erkenntniss in sich aufnimmt, beginnt der Eudämonismus sich aufzulösen. Denn er fängt dann an zu verstehen, dass das wahrhaft sittliche Wollen nicht der Ausdruck eines freien Triebes, sondern Gehorsam ist.

In die Anfänge dieses Verständnisses führen uns die beiden glänzendsten Vertreter der eudämonistischen Ethik unter uns: H. HÖFFDING (Ethik, übers. von BENDIXEN 1888) und FR. PAULSEN (System der Ethik, 4. Aufl. 1896/97). Beide Bücher enthalten reiche und anziehende Schilderungen sittlicher Fragen des modernen Lebens. In dieser Beziehung werden sie von keiner theologischen Ethik erreicht. Aber die wissenschaftliche Frage, was das Sittlichgute selbst sei, haben sie nur insofern gefördert, als sie das unwillkürliche Zurückweichen des Eudämonismus von seiner Voraussetzung ebenso deutlich erkennen lassen wie die Unmöglichkeit, mit den Mitteln der Psychologie und Biologie das Sittliche aus der geistigen Organisation des Menschen abzuleiten.

Alle Versuche einer eudämonistischen Ethik setzen sich trotz ihrer Berufung auf die Erfahrung über eine Thatsache hinweg, die keinem Menschen von einiger Lebenserfahrung entgeht. In unserem geistigen Wachsen werden wir immer von Neuem darüber

belehrt, dass das, was auf irgend einer Lebensstufe unsere Lust wirklich am stärksten reizt, doch nicht unser höchstes Gut ist. Wir haben überhaupt keine abgeschlossene Anschauung davon, was dieses sei. Der Gedanke des höchsten Gutes ist daher ein Schema mit wechselndem Inhalt. Daraus folgt doch wohl, dass unser Wollen dadurch keine Richtung empfangen kann, deren wir uns als einer unverlierbaren bewusst sein könnten. Was nicht in sich selbst bestimmt ist, kann auch den Willen nicht bestimmen. Trotzdem ist es wohl zu verstehen, dass man immer wieder darauf zurückkommt, die Begründung einer festen Gesinnung in dem Gedanken eines höchsten Gutes zu suchen. Die Sittlichkeit scheint eben nicht anders möglich zu sein. Die sittliche Haltung des Menschen ist die innere Sammlung in einer unverlierbaren Willensrichtung. Nun ist es aber offenbar, dass wir nur das wollen können, was uns thatsächlich am besten gefällt. Man kann sich also einen befestigten Willen oder eine Gesinnung nur dadurch als möglich denken, dass man etwas zu finden sucht, was nicht nur in einzelnen Momenten, sondern das ganze Leben hindurch sich als das erweist, was die Lust am stärksten erregt, also ein höchstes Gut. Soll also Sittlichkeit als möglich erwiesen werden, so muss man den Weg des Eudämonismus einschlagen. Aber wenn man das thut, so kommt man nicht zur Begründung, sondern zur Auflösung der Sittlichkeit; oder man ersetzt unter der Hand bei der Darstellung des Sittlichen den Gedanken des höchsten Gutes durch den des sittlichen Gebotes, man giebt also den Eudämonismus auf.

Zweites Kapitel.

Das sittliche Denken.

§ 10. Der Anfang des sittlichen Denkens.

Die Frage nach der Möglichkeit des Sittlichen führt uns zum Eudämonismus. Denn wie ein bestimmtes Wollen möglich sei, begreifen wir, wenn wir sein Motiv kennen lernen. Die Sittlichkeit also oder ein einheitliches Wollen würde uns begreiflich werden, wenn wir eine Anschauung von dem höchsten Gut hätten, in welchem alle möglichen Motive zusammengefasst und geeinigt wären. Der Eudämonismus aber, der auf solche Weise ein einheitliches Wollen zu begründen sucht, bedeutet die Auflösung des Sittlichen. Denn auf diese Weise kommt man

nicht zu einem Wollen, das einer unveränderlichen Richtung sich bewusst wäre. Dass die bloße Lust, die das dauernde Ziel des bewusst lebendigen Wesens zu bezeichnen scheint, überhaupt Objekt des Wollens oder Zweck sein könne, ist die Täuschung des Hedonismus. Jedes einzelne Objekt aber, das uns wirklich im Moment am besten gefällt, muss diese Bedeutung bald verlieren. Es kann das Wollen nicht dauernd bestimmen, wenn nicht Stillstand oder Verfall des Lebens eintreten soll. Indem wir also der Frage nach der Möglichkeit des Sittlichen nachgehen, kommen wir auf Gedanken, die dem menschlichen Leben die Erhöhung zur Sittlichkeit abschneiden. Aus dieser Schwierigkeit kommen wir nur auf eine Weise heraus. Wir dürfen überhaupt nicht nach der Möglichkeit des Sittlichen fragen, sondern müssen uns darauf besinnen, ob wir nicht thatsächlich in einem sittlichen Verhalten stehen. Der Mensch, der sich darin vorfindet, kann sich ohne Zweifel die Gedanken, in denen er sich dabei bewegt, klar machen. Indem er das thut, erfasst er die sittlichen Gedanken.

Den absoluten Anfang des sittlichen Lebens kennen wir ebensowenig, wie den absoluten Anfang des natürlichen. Das Lebendige können wir nur auf Lebendiges zurückführen. Durch Menschen, die bereits sittlich lebendig waren, müssen wir also selbst in ein sittliches Verhalten versetzt werden. Durch einen eigenthümlichen Eindruck von Menschen muss eine Bewegung in uns entstehen, in deren Richtung die Sittlichkeit liegt, die sich selbst vom natürlichen Leben unterscheidet. Es geschieht das immer, wenn Andere so auf uns wirken, dass wir zu ihnen Vertrauen fassen. Wenn uns das widerfährt, richten wir uns nach Andern. Der Anfang der Sittlichkeit an einem bestimmten Punkt liegt immer in der Macht der persönlichen Autorität. Aber wenn wir der Autorität von Personen wirklich folgen und nicht dabei vielmehr in einer sehr häufigen Selbsttäuschung unseren eigenen Neigungen nachgehen, so haben wir ein Bewusstsein davon, was die Autorität dieser Personen begründet. Das geistig Zwingende in ihnen müssen wir dabei irgendwie vor Augen haben. Das Bewusstsein aber von dem Grunde einer Autorität nennen wir Vertrauen. Indem wir erleben, dass wir zu Anderen Vertrauen fassen, gewinnt unser Wollen eine Richtung, in der sich die Tendenz unseres bisherigen Lebens nicht einfach fortsetzt. In Verbindung damit entstehen in uns

Gedanken, die sich aus dem Naturtriebe der Selbstbehauptung nicht erklären lassen, weil sie ihn vielmehr einschränken. Diese Gedanken müssen wir uns zunächst klar machen.

Menschen, denen wir vertrauen, bleiben uns nicht mehr blosses Mittel für unsere Zwecke. Sie sind uns etwas werth. Aber dieser Werth bedeutet für uns nicht den Nutzen, den das Dasein und die Haltung eines solchen Menschen für uns haben könnte. Ohne alle Rücksicht auf den Nutzen schätzen wir ihn um dessen willen, was er ist, oder wir achten ihn. Der darin liegende Gedanke eines Werthes, der von unserem eigenen Interesse unabhängig ist, würde in einem Wesen, das gänzlich von dem Naturtriebe der Selbstbehauptung erfüllt wäre, nicht entstehen können.

Bei dem Menschen, dem wir vertrauen, setzen wir innere Selbständigkeit voraus. Wir nehmen an, dass ihn aus der Haltung, die wir im Auge haben, kein Wechsel der Umstände und keine durch solche Aenderung seiner Lage veranlasste Regung des Selbsterhaltungstriebes verdrängen werde. Wir meinen also, dass der Mensch, dem wir vertrauen, der Macht der Umstände und der Macht seines eigenen Naturtriebes nicht völlig unterworfen ist. Aber dass es so mit einem Menschen stehe, kann niemals durch das, was wir aus Erfahrung von ihm wissen können, bewiesen werden. Deshalb können Andere sich von denselben Menschen zurückhalten, denen wir uns in vollem Vertrauen hingeben. Sie meinen dann nichts weiter zu sehen als die Aeusserungen eines Willens, der seinen besonderen Interessen nachgeht. Von einem solchen Wesen können sie vielleicht Nutzen haben, aber sie müssen auch darauf gerüstet sein, sich seiner zu erwehren. Sie sind vor Allem nicht sicher, ob dieser Wille sich immer so verhalten wird, wie jetzt. Denn in den Zwecken, die er sich setzt, passt er sich den Umständen an. Um sich selbst zu behaupten, ist er zu beständigen Wandlungen bereit. Wer in einem anderen Menschen nichts Anderes sieht, als ein solches Wesen, hält sich von ihm fern. Er ist innerlich von ihm geschieden, auch wenn er ihn benutzt. Er kann aber auch durch keinen Beweis gezwungen werden, seine Auffassung zu ändern. Wollten wir das versuchen, so handelten wir sinnlos. Etwas als wirklich nachweisen, bedeutet ohne Zweifel seine Verknüpfung mit Anderem, das bereits als wirklich gilt, zum Bewusstsein bringen. Handelt es sich also darum, die Gesinnung

eines Menschen durch einen Beweis festzustellen, so müsste man die bisherige geistige Art dieses Menschen, die Verhältnisse, unter denen er lebt, und die Motive, die sich aus diesen beiden Faktoren für sein Wollen gegenwärtig ergeben, zu ermitteln suchen. Dann könnte man hoffen, die Gedanken, die ihn jetzt als seine Gesinnung erfüllen, wahrscheinlich gemacht zu haben. Aber das, worauf es in jedem Vertrauensverhältniss ankommt, hätte man damit nicht erwiesen. Wir vertrauen der inneren Selbständigkeit eines Menschen. Also gründet sich unser Vertrauen auf das, was seinem Begriffe nach unbeweisbar ist. Einen Menschen achten, bedeutet immer, etwas in ihm anerkennen, was der Verstand nicht fassen kann. Das Vertrauen gründet sich auf das Unbeweisbare.

Dann fragt es sich aber, wie wir für uns selbst den Grund unseres Vertrauens gewinnen. Die Antwort darauf finden wir, wenn wir ein Drittes erwägen, was wir in dem Erlebniss des Vertrauens an uns selbst beobachten können. In dem Moment, wo Vertrauen in uns entsteht, sehen wir uns auch als aufgefordert an, dieselbe Haltung einzunehmen, die uns Vertrauen einflösst. Nur der Mensch kann einem Anderen vertrauen, der sich zugleich dazu bestimmen lässt, aufrichtig von sich selbst dasselbe zu fordern, was er in dem Anderen als vertrauenswürdig ansehen kann. Wer selbst innerlich haltlos bleibt, kann auch Anderen einen inneren Halt nicht zutrauen. Von einem Menschen zu glauben, dass er der Versuchung durch die Umstände widerstehen werde, ist uns nur dadurch möglich, dass wir selbst der Forderung, es ebenso zu machen, gehorchen wollen. Aber auch von den Menschen, denen wir vertrauen, steht uns im Grunde nur das Eine völlig fest, dass sie der Forderung unterliegen, gegenüber den Umständen ihre innere Selbständigkeit zu behaupten. Jemandem innere Festigkeit zuzutrauen, gelingt uns nur, wenn wir für uns selbst jene Forderung anerkennen; und wenn wir uns davon überzeugen müssen, dass er unser Vertrauen täuscht, so bleibt für uns doch der Gedanke, dass er hätte fest bleiben sollen. Was wir in einem Vertrauensverhältniss zu bestimmten Menschen erleben, bringt uns also einen Gedanken zum Bewusstsein, der der einzige unerschütterliche Grund alles Vertrauens ist, und der von dem Willen des Menschen gilt, auch wenn kein einzelner Mensch sich in seinem Wollen nach ihm richten würde. Unveränderlich kann aber nur eine Willensrich-

tung sein, die nicht selbst durch die Umstände bedingt ist. Ein Erzeugniss dessen, was in ewigem Fliessen ist, kann selbst nicht fest sein. Die unveränderliche Willensrichtung, die wir in dem Moment des Vertrauens voraussetzen, grenzen wir also von dem durch die Umstände bedingten und deshalb aus der Lust quellenden Wollen ab. Indem wir das aber thun, können wir uns als seinen Grund nichts Anderes denken als ein unbedingtes Sollen. Wir halten nur den Menschen für vertrauenswürdig, von dem wir glauben, dass er einem unbedingten Sollen gehorcht; und wir fassen den Muth des Vertrauens nur dann, wenn wir selbst uns zu demselben Gehorsam aufraffen.

Mit jenen drei Gedanken, in denen sich das Erlebniss des Vertrauens bewegt, verlassen wir die Denkweise des natürlichen Lebens. Als Aeusserungen des von dem Selbsterhaltungstriebe geleiteten Lebens können wir diese Gedanken nicht mehr verstehen. Der Gedanke der von dem Nutzen unabhängigen Würde wird natürlich da abgewiesen, wo grundsätzlich allein das geschätzt wird, was Nutzen bringt. Der Gedanke der inneren Selbständigkeit, die sich bei allem Wechsel der Umstände in einer bestimmten Haltung behaupten soll, muss da unverständlich sein, wo Alles darauf ankommt, nach den Umständen sein Verhalten zu ändern. Vollends der Gedanke des unbedingten Sollens muss einer Denkweise gänzlich fern liegen, die jede Entscheidung von dem eigenen Interesse abhängig macht. Wenn aber alle diese Gedanken gänzlich ausserhalb des Horizonts liegen, in dem uns der Naturtrieb festhält, so haben wir ein Recht, ein sittliches Denken von dem Denken des natürlichen Lebens zu unterscheiden.

§ 11. Das sittliche Gesetz.

Wir befinden uns in einem sittlichen Verhalten, wenn wir Anderen vertrauen und selbst vertrauenswürdig sind. Wir stehen aber einander mit Misstrauen gegenüber, sobald wir voraussetzen, dass wir uns in unserem Verhalten nur durch unser nach den Umständen wechselndes Begehren leiten lassen. Dagegen werden wir innerlich verbunden, sobald wir einander zutrauen, dass in uns ein von den Umständen unabhängiger, auf einen allgemeingiltigen Zweck gerichteter Wille vorhanden ist. Ein solcher hat immer den Charakter des Gehorsams, denn er steht in Widerspruch mit den Neigungen, in denen sich jeder Einzelne

den Thatsachen anzupassen sucht und sich von Anderen scheidet. Der Zweck, in dem dieser Wille sich sammelt, hat daher für den Einzelnen den Ausdruck eines Gebotes. Dieses Gebot bildet also in der Macht über uns, die sich in unserem Gehorsam darstellt, den Grund alles sittlichen Verhaltens. Wir nennen es deshalb das sittliche Gesetz. Diesen Begriff haben wir näher zu bestimmen.

Das sittliche Gesetz ist eine Forderung an unseren Willen, in deren Anerkennung wir den Grund der Thatsache sehen, dass wir uns mit anderen Menschen in wahrhaftigem Vertrauen zusammenfinden. Menschen, die durch die gleichen irdischen Ziele verbunden sind, können zwar eine Strecke zusammengehen, werden aber schliesslich immer Konkurrenten werden. Wir würden also innerlich geschieden bleiben, wenn wir nicht von einander die Ueberzeugung hätten, dass jeder für sich ohne Hintergedanken schliesslich derselben unbedingten Forderung gehorcht. Das sittliche Gesetz hat deshalb zunächst den Sinn, dass unser Wollen trotz seiner individuellen Art eine Form gewinnen soll, von der wir einsehen können, dass sie von unseren individuellen Verhältnissen gänzlich unabhängig ist, und dass wir darin mit jedem Wesen, das einen vernünftigen Willen hat, einig sein können. Die Form unseres Wollens müssen wir als eine alle vernünftigen Wesen umfassende Ordnung denken können. Eine Art des Wollens, die wir nicht als zu einer ewigen Ordnung ausgebreitet denken können, ist nicht sittlich. Wenn wir uns eingestehen müssten, dass wir die Art unseres Handelns nur als eine Ausnahme von der Regel wollen, so wird uns auch klar, dass wir der sittlichen Forderung ausweichen. Den Inhalt des sittlichen Gesetzes hat also Kant in seinem kategorischen Imperativ richtig so formulirt: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

Man hat oft dagegen eingewendet, dass ein solches sittliches Gesetz noch gar nicht bestimmt sage, was gut sei und gethan werden solle. Es sei damit nur ein Gesichtspunkt angegeben, nach dem immer wieder die verschiedenen möglichen Handlungsweisen zu beurtheilen seien, um die richtige zu finden. Dagegen der Inhalt der höchsten Aufgabe des sittlichen Menschen und damit seiner Gesinnung sei damit noch nicht ausgesprochen. Aber was dieser Einwand einen Mangel nennt, ist gerade das Zeichen der richtigen Erkenntniss des Sittlichen. Das

sittliche Gesetz kann in seinem allgemeinen Ausdruck nur rein formal gefasst werden. Denn jeder Mensch verhält sich nur dann sittlich, wenn er nach dem Gesichtspunkt, der in jener Formel ausgedrückt ist, das was er thun soll, selbst findet und sich vorschreibt. Wenn nämlich das sittliche Gesetz eine innere Einigung zwischen uns bewirken soll, so muss es nicht nur unsere Handlungen äusserlich regeln, sondern es muss in unserem Inneren herrschen. Das thut es aber nur dann, wenn wir seine Forderung nicht bloss von Aussen empfangen, sondern sie uns selbst vorschreiben. Das wirklich sittliche Gebot ist deshalb immer eine Forderung, die der Mensch selbst an sich stellt. Es kann zu unserer Erziehung dienen, wenn wir von Anderen hören, was für sie sittliches Gebot ist, und ihre Aufforderung vernehmen. Aber für uns werden diese Worte erst damit zum Ausdruck des sittlichen Gesetzes, dass wir so zu uns sprechen können: wenn uns auch Niemand, weder Gott noch Mensch, solches vorschriebe, wir würden es doch selbst uns auferlegen als das Nothwendige, das wir selbst als solches einsehen. Dagegen haben wir an denselben Worten nur den Ausdruck der Sitte oder einer Rechtsordnung, sobald wir uns im Stillen sagen: wenn wir uns nicht nach den Anderen richten müssten, würden wir aus uns heraus etwas ganz Anderes wollen. Es ist also gegen den Sinn des sittlichen Gesetzes selbst, wenn wir nur von Anderen erfahren wollen, was es gebietet. Sowie wir uns des sittlichen Gesetzes als des geistigen Grundes in einem Vertrauensverhältniss bewusst werden, muss uns auch klar werden, dass es uns zumuthet, den Inhalt seiner Forderung von uns aus zu finden. Diese Stellung des Menschen zu dem sittlichen Gesetz, dass es eine von ihm selbst in ihrer Nothwendigkeit verstandene Forderung, also der Ausdruck seiner eigenen Einsicht sein soll, hat Kant die Autonomie des Menschen als eines vernünftigen Wesens genannt. Ueber die Bedeutung dieses Gedankens spricht er sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ so aus: „Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip des Sittlichen ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden; man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei“ (W. W. herausgeg.

von ROSENKR. VIII, 61). Ohne Zweifel liegt in den beiden antiken Auffassungen des Sittlichen dieser Gedanke der Autonomie nicht vor. Wird der Gehorsam gegen überlieferte Satzungen als Sittlichkeit angesehen, so verlangt man zwar richtig die Beugung des Individuums unter ein in allgemeiner Geltung stehendes Gebot. Aber es wird dabei übersehen, dass der Gehorsam des Menschen nicht aufrichtig sein kann, wenn er die allgemeine Geltung des Gebotes nur als eine ihm auferlegte Fessel ansieht und nicht als eine von ihm selbst statuierte Nothwendigkeit. Nach der anderen Auffassung soll die Sittlichkeit die vollkommene Bethätigung des Naturtriebes der Selbstbehauptung sein. Die modernen Vertreter dieser Auffassung pflegen sich der theologischen Ethik gegenüber dessen zu rühmen, dass sie die Unabhängigkeit des Menschen in seinem sittlichen Denken von aller religiösen Ueberlieferung vertreten. Wir haben auch als das Richtige daran den kräftigen Ausdruck des Gedankens anerkennen müssen, dass ein Wollen, in welchem nicht das, was der Mensch für sich selbst sein will, sich ausdrückt, nur ein scheinbares Wollen, also Heuchelei sein würde. Aber erstens wird dabei übersehen, dass sittlich nicht ein Wollen heissen kann, in welchem nur die Wünsche und Neigungen eines Individuums hervorbrechen, sondern nur ein Wollen, das von der Einsicht durchdrungen ist, dass es selbst allgemeingiltig und nothwendig ist. Zweitens aber wird übersehen, dass der Mensch nicht in der Hingabe an seinen Naturtrieb selbständig ist, sondern nur in der vernünftigen Einsicht, die er sich selbst erwirbt. Dagegen ist das Richtige in den beiden antiken Auffassungen des Sittlichen wirklich in dem Gedanken zusammengefasst, es sei der allgemeine Sinn des sittlichen Gesetzes, dass in dem Wollen des Menschen nichts Anderes herrschen soll, als das, was er selbst als unbedingt nothwendig erkannt hat.

Es wird später darüber zu entscheiden sein, ob Kant mit Recht urtheilt, dass dieser Gedanke von der Autonomie des zur Sittlichkeit berufenen Menschen im Evangelium vorliegt. Ist es so, so würde die moderne Ethik, die über das Christenthum hinaus zu sein meint, der Freiheit und Grösse der sittlichen Auffassung ermangeln, die die Jünger Jesu haben sollten. Das ist aber allerdings richtig, dass der Gedanke der Autonomie allein uns den sicheren Weg weist, uns immer weiter klar zu machen, was das sittliche Gebot von uns verlangt.

Niemand kann uns die Frage nach dem Inhalt des sittlich Nothwendigen beantworten. Wir müssen selbst einsehen, was allen Menschen unbedingt geboten ist. Dann bleibt uns aber nichts Anderes übrig als uns an die Wirkung zu halten, die auf jeden Fall da eintreten wird, wo Menschen sich an denselben Gedanken des unbedingt Nothwendigen durch ihre eigene freie Einsicht in ihrem Wollen gebunden wissen. Denn ohne Zweifel ist der Sinn des sittlichen Gesetzes in demjenigen ersichtlich, was durch seine Herrschaft in den Menschen bewirkt werden muss. Diese Wirkung ist aber offenbar eine doppelte. Erstens entsteht auf solche Weise wahrhaftige geistige Gemeinschaft unter den Menschen. Während sie durch ihre Neigungen ebensosehr getrennt wie verbunden werden, kommen sie dadurch allein, dass alle sich demselben unbedingten Gebot unterworfen wissen, zu völliger geistiger Einigung. Zweitens erreichen die einzelnen Menschen darin eine innere Haltung, in der sie wahrhaft selbstständig sind. Wer sich sagen kann, dass er das will, was ewig nothwendig ist, weiss, dass er in diesem seinem Wollen zu der Verwirklichung dessen gehört, was von allen vernünftigen Wesen als der Endzweck aller Dinge erkannt wird. Das Bewusstsein dieser Einigung mit dem Ewigen muss dem Menschen eine innere Selbstständigkeit geben, die ihm nichts nehmen kann. Er weiss, dass er in dem, was er für sich selbst sein will, durch keine höhere Weisheit widerlegt werden kann, dass er in diesem Wollen nie blosses Mittel für Anderes werden kann und dass alle äussere Gewalt, die seine Existenz mit Vernichtung bedroht, die Berechtigung dieser Existenz nicht auslöschen kann.

Die wirkliche geistige Gemeinschaft der Menschen und diese im Ewigen gegründete innere Selbstständigkeit der Einzelnen muss ohne Zweifel daraus folgen, wenn das in eigener freier Einsicht erkannte unbedingt Nothwendige von uns gewollt wird. Giebt es also überhaupt ein unbedingtes Gebot für unser Wollen und müssen wir uns selbst sagen können, was es gebietet, so können wir als Inhalt dieses sittlichen Gesetzes nichts Anderes erfassen als dies: wir sollen unbedingt wahrhaftige geistige Gemeinschaft mit Anderen wollen und wir sollen dadurch selbst innerlich selbstständig sein.

Geistige Gemeinschaft unter den Menschen und geistige Selbstständigkeit der Einzelnen, das ist das, was wir als von dem sittlichen Gesetze vorgeschrieben selbst erkennen können. Jedes

von beiden ist ein besonderer Ausdruck des sittlich Guten. Wir sollen in jedem Moment zur Norm unseres Verhaltens dieses machen: Du sollst deine ganze Existenz daran setzen, damit Du eine möglichst tief und weit gehende Gemeinschaft mit anderen Menschen erreichst; und zugleich das Andere: Du sollst innerlich selbständig und damit wahrhaft lebendig sein. Beides gehört zusammen. Denn nur in dem Wollen dessen, was wir selbst als den ewigen Endzweck aller Dinge erkennen, können wir uns als selbständige Wesen, also als freie Herren über die Verhältnisse, in denen unser Dasein steht, ansehen. Auf der anderen Seite ist die geistige Gemeinschaft, die wir als Endzweck denken müssen, nur möglich unter selbständigen Wesen. Denn wer der inneren Selbständigkeit entbehrt, hat in sich selbst nichts, was er Anderen geben könnte. Er kann dann wohl, wie ein Ding, Anderen als Mittel dienen. Er leistet diesen Dienst auch, ohne selbst etwas davon zu merken. Er meint auszubeuten, und wird eine Beute für Andere. Gemeinschaft kann er nicht mit ihnen haben.

Durch Selbstbesinnung wird uns also das sittliche Gesetz unseres Willens klar. Indem wir der Frage nachgehen, was für Gedanken uns bewegen, wenn wir Menschen vertrauen, wird uns deutlich, dass wir uns selbst sowohl wie sie durch eine unbedingte Forderung bestimmt denken. Aber wir bemerken auch, dass diese unbedingte Forderung uns nur dann im Innersten bestimmt, wenn das, was sie uns vorschreibt, ein Ausdruck unserer eigenen Erkenntniss ist. Wenn wir es uns nicht selbst sagen, so kann auch kein Anderer, weder Gott noch Mensch uns sagen, was die unbedingte Forderung gebietet, die der letzte Grund unseres sittlichen Verhaltens sein muss. Dagegen kann jeder Mensch die Frage nach dem Inhalt des sittlichen Gebotes sich selbst sicher beantworten. Er soll geistige Gemeinschaft suchen und er soll innerlich selbständig sein. Jeder durch Vertrauen gehobene Wille ist erst in dem Moment zur vollen Klarheit des Bewusstseins durchgebildet, wo er sich selbst den Endzweck setzt, dass eine Gemeinschaft innerlich selbständiger Geister verwirklicht werde.

Aber sobald wir uns das, was wir in einem Vertrauensverhältnis erleben, so zu voller Klarheit gebracht haben, wird uns auch deutlich, dass die Wahrheit jenes sittlichen Endzwecks durchaus nicht auf dem Faktum beruht, dass wir Anderen vertrauen. Wir bemerken ja im Gegentheil, dass ein Vertrauensverhältniss nur möglich ist, weil die Wahrheit dieses Gedankens erkannt wird.

Menschen, die den Gedanken der unbedingt nothwendigen Willensbestimmung nicht in sich aufkommen lassen, können weder Vertrauen hegen, noch sich selbst für vertrauenswürdig halten. Das selbständige Gewissen der Einzelnen ist als der Grund geistiger Gemeinschaft die lebendige Kraft in aller Geschichte. Sobald uns das sittliche Gesetz klar geworden ist, sagen wir uns auch, wir wären wider die Wahrheit, unser Wollen wäre in sich widerspruchsvoll, wenn wir den sittlichen Endzweck nicht wollten. Zweierlei Wollen zu haben, ist nicht möglich. Der Wille ist nur damit wirklich, dass er Eines will. Auf das unveränderlich Eine aber richtet sich der Wille, wenn das Bewusstsein sich in dem Gedanken des unbedingt Nothwendigen sammelt und selbst einsieht, in welche Bahn damit der Wille gewiesen wird. Das sittliche Gesetz ist also einfach deshalb wahr, weil in ihm sich das zu vollem Bewusstsein gelangte Wollen ausspricht. Die sittlichen Gedanken werden als wahr erkannt, indem sie durch die Selbstbesinnung eines Menschen, der sich eines Willens bewusst ist und einem Anderen vertraut, erzeugt werden. Dass das wollende Bewusstsein mit diesen Gedanken zu voller Klarheit über sich selbst kommt, sieht Jeder ein, der sie überhaupt denkt.

Es ist also ein sinnwidriges Unternehmen, die sittlichen Gedanken, um ihre Wahrheit zu erweisen, von etwas Anderem ableiten zu wollen. Denn das Abgeleitete, oder das, was nicht als für sich selbst feststehend gedacht wird, wäre eben noch nicht der sittliche Gedanke. In neuerer Zeit stehen die Versuche in Ansehen, psychologisch biologisch oder kulturgeschichtlich die Entwicklungstendenzen der menschlichen Natur zu ermitteln und aus der von ihnen angegebenen Richtung des Verhaltens das sittliche Gesetz abzuleiten. In der Regel ist damit eine, wenn auch wohlwollende so doch geringschätzige Behandlung der christlichen Sittlichkeit verbunden. Es wird dabei wie in Höffding's Ethik und in Jodl's Geschichte der philosophischen Ethik vorausgesetzt, dass der Christ seine sittlichen Gebote aus der Ueberlieferung deshalb aufnimmt, weil er diese Ueberlieferung als Offenbarung Gottes ansieht. Man muss daher annehmen, dass diesen Gelehrten das Christenthum nur in der Form des römischen Katholizismus bekannt geworden ist. Dann haben sie vielleicht nicht die Mittel, über die christliche Sittlichkeit zu urtheilen. Denn die römisch-katholische Auffassung des Sittlichen gehört der vorchristlichen Stufe des sittlichen Denkens an. Aber auch

die römische Sittlichkeit, die sie für christlich halten, ist gar nicht schlechter als ihre eigene. Beide Auffassungen sind darin einig, dass das menschliche Bewusstsein die Quelle, aus dem ihm die sittlichen Gebote zufließen, von sich selbst unterscheidet. Die römische Kirche hebt als diese Quelle die heilige Ueberlieferung hervor, zu der die Christen in Ehrfurcht aufblicken, wie vor Allem den Dekalog. Jene Lehrer der Sittlichkeit dagegen nennen die menschliche Natur, die ihnen die in ihr liegenden Entwicklungstendenzen verrathe. Sie sind stolz darauf, dass sie den Menschen aus der Sklaverei der Kirche herausführen, indem sie nur die Gesetze seiner eigenen Natur als für ihn verbindlich gelten lassen. Also wenn sich der Mensch durch die Ueberlieferung leiten lässt, in der die geistige Arbeit vieler Generationen steckt, so ist er ein Sklave. Wenn er sich aber durch die Triebe bestimmen lässt, die die Natur jedem Menschen mitgibt, so ist er frei. Jenes soll eine unsittliche, dies eine sittliche Haltung sein. Es ist doch aber nicht zu verstehen, warum die Natur vornehmer sein soll als die Ueberlieferung. Das ist schon deshalb dunkel, weil es doch wohl zur Natur des Menschen gehören dürfte, in der geistigen Verarbeitung des Ueberlieferten aufzuwachsen. Wer sich dessen weigern wollte, an den geistigen Erwerb seiner Vorfahren anzuknüpfen und es vorzöge, auf die elementarsten Naturtriebe zurückzugehen, würde aber nicht einmal eine klare Position erreichen. Denn es dürfte schwer sein, Triebe aufzufinden, aus denen ein menschliches Leben erwachsen könnte, und an denen keine Spur von Geschichte und Erziehung zu bemerken wäre. Auf jeden Fall aber hat unser Bewusstsein an diesen Trieben ebensogut etwas ihm Gegebenes wie an der Ueberlieferung. Jene philosophischen Ethiker haben zwar das löbliche Bestreben, die Selbständigkeit des sittlichen Menschen hervorzuheben. Aber sie bleiben in dem Irrthum stecken, der seit der Zeit der Sophisten der antiken Ethik ihr Gepräge gegeben hat. Es ist eben nicht richtig, dass wir uns für selbständig halten können, wenn wir dem Naturtriebe folgen. Die Zwecke, die der Naturtrieb vor uns aufrichtet sind nicht wahrhaft unsere eigenen. Zu wirklicher Selbständigkeit ruft uns dagegen die sittliche Ordnung auf, dass wir selbst durch unsere Einsicht den unveränderlichen Endzweck unseres Wollens uns vorsetzen, ihn durch unser eigenes Denken erzeugen sollen. Diese Erkenntniss ist in dem ursprünglichen Christenthum in einer

Form ausgesprochen, die auch den im Abstrakten Ungeübten die Sache verständlich macht. Wenn man dagegen das sittliche Gesetz nicht als den Gedanken erfasst, den das wollende Bewusstsein selbst erzeugt als den Ausdruck eines klaren und festen Willens, so hat man nicht verstanden, wie selbständig der Mensch im Sittlichen ist, und versteht damit die Sittlichkeit überhaupt nicht. Das gilt von der katholischen Kirche, aber von jenen Philosophen ebenfalls.

Die Wahrheit des sittlichen Gedankens erkennen wir nicht, indem wir ihn von Anderem ableiten, sondern einfach dadurch, dass wir ihn als den klaren Ausdruck des in jedem Vertrauensverhältniss anfangenden Wollens selbst erzeugen. Es kommt nun weiter darauf an, den sittlichen Gedanken in seiner Bedeutung für unser inneres Leben sich klar zu machen. Das sittliche Gesetz verleiht uns die Selbständigkeit von Personen. Indem unser Bewusstsein den Gedanken des sittlichen Gesetzes in sich herausarbeitet, haben wir erst ein klares eigenes Wollen. Denn nun sehen wir erst, dass unserem Wollen seine Richtung durch einen Gedanken gegeben wird, den wir selbst als allgemeingültig erkennen. Der letzte Bestimmungsgrund des wahrhaftigen Wollens liegt nicht jenseits des wollenden Bewusstseins, sondern in ihm selbst. Darin aber besteht die Selbständigkeit einer Person, dass sie nicht bloss wie eine Sache unter einem ewigen Gesetz steht, sondern durch ihre eigene Erkenntniss ihrem Verhalten ein unwandelbares Gesetz giebt. Eine innere Verfassung, in der wir uns erst vom Thier unterscheiden, entsteht in uns, indem wir uns diese völlige Unabhängigkeit und Unwandelbarkeit dessen, was wir für uns selbst sein wollen, vergegenwärtigen. Auf dem Bewusstsein des ewigen Rechts, das er damit für sich selbst gewinnt, oder auf dem guten Gewissen beruht das persönliche Leben eines Menschen.

Aber nicht nur die Selbständigkeit, sondern auch die Uner schöpfllichkeit des persönlichen Lebens ist in dem sittlichen Gesetz begründet. Denn über jeden Moment unserer Existenz und über die bestimmten Beziehungen, die ihn erfüllen, weist uns die unbedingte Forderung hinaus. Wer das sittliche Gesetz verstanden hat, will den Augenblick nicht festhalten. Er will überhaupt nicht fertig werden, sondern will in dem Gegenwärtigen das Zukünftige wirken. So eröffnet uns das sittliche Gesetz den Blick in eine unendliche Zukunft, den Eintritt in ein Leben, das sich nicht auslebt.

Durch die Erkenntniss dessen, was es für ihn bedeutet, wächst und befestigt sich in dem Menschen die Macht des sittlichen Gesetzes. Aber die Wahrheit dieses Gedankens beruht doch darauf allein, dass wir anfangen, im eigenen Wollen wahrhaftig zu werden, wenn wir ihn erzeugen. Wahrhaftig in unserem Wollen sind wir erst, wenn wir Eines wollen, dessen Unwandelbarkeit wir einsehen. Das erreichen wir in dem Gedanken des Endzweckes, auf den wir uns richten, indem wir den Gedanken des sittlichen Gesetzes fassen. Denn wir erkennen nun, dass ein vernünftiger Wille sich selbst untreu wird, oder der inneren Vernichtung anheimfällt, wenn er irgend etwas Anderes wollen zu können meint, als die Gemeinschaft selbständiger Personen.

Alle anderen Ideale der Menschen gehen schliesslich daran zu Grunde, dass sie nicht als allgemeingiltig oder ewig gedacht werden können. Sie leuchten nicht über der Geschichte, sondern sind Wellen in dem Fluss der Geschichte. Sie müssen zerfliessen, weil das sittliche Denken nichts bestehen lässt als das, was sich vor unserem eigenen Bewusstsein als ewig und allgemeingiltig ausweisen kann. Alles was uns innerlich bestimmen will, wird schliesslich daran gemessen, ob wir darin den Ausdruck der unbedingt nothwendigen Form unseres Wollens selbst erkennen können. Einem Ideal, das diese Probe nicht besteht, ist damit nachgewiesen, dass es die Macht des sittlichen Gesetzes nicht besitzt. Es herrscht nicht in unserem Innersten, wie lebhaft es uns auch anziehen mag. Der Zwang, den es etwa durch Sitte und Gewohnheit ausübt, ist nicht so stark als die Wahrheit, dass wir uns nur dem in unserem eigenen Denken erfassten Unbedingten völlig ergeben können.

§ 12. Die Selbstverleugnung.

Ist die sittliche Forderung in jedem Moment der Ausdruck dessen, was wir als unbedingt nothwendig einsehen, so verlangt sie immer von uns, dass wir uns selbst verleugnen sollen. Denn ein Verhalten, das unter bestimmten Verhältnissen als unbedingt nothwendig erkannt wird, wird nicht als das Ergebniss, sondern als die Ueberwindung dieser Verhältnisse gedacht.

Wenn wir uns im Moment unsere sittliche Aufgabe klar machen, so nehmen wir unseren Ausgang nicht von unserer augenblicklichen Lage mit ihren Bedürfnissen, sondern von dem unbedingt Nothwendigen, das ewig feststeht. Von da aus werfen wir

den Blick auf die Verhältnisse, in denen wir uns gegenwärtig befinden, und setzen uns vor, sie so zu gestalten, dass sie dem Endzweck dienstbar bleiben, den wir als die allein berechnete Macht über unsere ganze Existenz erkannt haben. Nun behauptet aber jeder Mensch sein Leben dadurch, dass er sein Verhalten der gegebenen Lage anpasst und so seine Umgebung für sich ausnutzt (vgl. § 3). Was wir also in dieser Tendenz thun, ist niemals in unserem Innersten, d. h. in dem von uns selbst erfassten Gedanken des unbedingt Nothwendigen entsprungen. Wir thun dabei vielmehr das, was uns selbst durch die Verhältnisse aufgezungen ist. Wir fügen uns dabei in das Gegebene, um glücklich durchzukommen. Der Selbsterhaltungstrieb allein kann in uns nur ein Begehren erzeugen, dessen Ziel wir bereits als uns angenehm verstehen können. Er hält uns also fest in dem, was wir durch unsere natürliche Ausstattung und durch die Umstände sind. Dieses dem Menschen natürliche Verhalten soll offenbar unterbrochen werden, wenn er unbekümmert um sein Wohl und und Wehe die Umstände zum Mittel dessen machen soll, was er als unbedingt nothwendig erkannt hat. Deshalb ist die Erfüllung des sittlichen Gebotes immer als ein Werk des Gehorsams, nicht des freien Triebes zu denken. Die sittliche Persönlichkeit kann sich aus dem natürlichen Individuum nicht entwickeln. Unsere Bewegung zu dem sittlichen Ziel können wir in keinem Moment als ein bloss kontinuierliches Fortschreiten erleben; es stellt sich uns immer zugleich als ein Bruch mit unserer Vergangenheit dar. Was wir kampflos nach dem Zuge unserer Neigung vollbringen, kann sehr wohl als ein Erwerb früherer sittlicher Kämpfe die Achtung Anderer erzwingen. Für uns selbst dagegen ist es sicherlich nicht das Gute, das in dem Moment von uns gefordert war. Sittlich gut ist für uns immer nur das, worin wir bisherige Schranken unseres persönlichen Lebens überwinden. Denn in jedem Moment gebietet uns die Forderung des Unbedingten, dass wir anders sein sollen, als wir im Gefühl und Trieb bereits sind. Im Gefühl und Trieb sind wir mit den gegenwärtigen Verhältnissen als ihr Bestandtheil verbunden. Das sittliche Gesetz dagegen weist uns immer in eine Zukunft, die wir in dem, was sie uns bringen wird, noch nicht verstehen. Also das sittliche Verhalten ist vom Standpunkt des natürlichen Lebens nicht als Selbstbehauptung oder Selbstentfaltung anzusehen, sondern als Selbstverleugnung.

Wer dagegen den sittlichen Gehorsam leistet, wird nicht mehr sagen, dass er dadurch ärmer geworden sei. Denn es kommt ihm dann zum Bewusstsein, dass er geistig gewachsen ist. Er erfährt also, dass die sittliche Forderung, die für den Menschen auf dem Standpunkt des natürlichen Lebens Selbstverleugnung bedeutet, dennoch für denselben Menschen der Weg zu höherem Leben ist. Es ist auch wohl zu verstehen, wie gerade dieses immer neue sittliche Opfer liebgewordener Gewohnheiten uns innerlich selbständiger und lebendiger macht. Wenn ein lebendiges Wesen in einem zeitlich gewordenen Zustand verbleiben will, so geht es an dieser Selbstbehauptung zu Grunde. Das Lebendige kann nicht stillstehen. Es geht entweder einer höheren Lebensstufe entgegen oder seiner Auflösung. Wenn wir also um dessen willen, was wir als ewig berechtigt erkennen, unseren eigenen Wünschen entsagen sollen, so ist eine solche Selbstverleugnung ohne Zweifel der Weg zu wahrhaftigem Leben. Denn wir werden dadurch um eines Höheren willen über das hinausgeführt, was wir bisher waren. Sodann wird erst in dem Moment einer solchen Selbstverleugnung die volle innere Selbstständigkeit erreicht. Denn wer um dessen willen, was er als ewig berechtigt erkennt, das nach den augenblicklichen Verhältnissen ihm Angenehme abweisen kann, gewinnt damit erst die volle Herrschaft über sich selbst und die volle Unabhängigkeit von seiner Umgebung. Die sittliche Selbstverleugnung entspricht also dem, was wir von Anfang an zugestanden haben, dass Sittlichkeit Erhebung zu vollkommenerem Leben sein muss.

Aber damit ist die in dem Begriff der Selbstverleugnung für unser Denken liegende Schwierigkeit nicht beseitigt. Offenbar kann der Mensch nur dann sich selbst verleugnen, wenn er ein Wollen haben kann, das nicht der einfache Ausdruck des Zustandes ist, in dem er sich thatsächlich befindet. Denn ein Wollen, das sich aus dem gegenwärtigen Zustand des Menschen ergibt, ist Selbstbehauptung, aber nicht Selbstverleugnung. In einem solchen Wollen kommt der Mensch über seine bisherige Lebensstufe nicht hinaus, sondern bleibt was er war. Auf die Frage, wie der Mensch es zu einem Wollen bringen könne, das nicht die natürliche Folge seines Zustandes ist, hat das sittliche Denken freilich die Antwort bereit, dass der Mensch einen freien Willen hat. Aber eben damit wird etwas völlig Unbegreifliches behauptet.

§ 13. Die in der sittlichen Gesinnung behauptete Freiheit des Wollens.

Indem das sittliche Gesetz uns Selbstverleugnung auferlegt, verbietet es uns, aus der Reflexion auf die Bedürfnisse der Selbsterhaltung die Richtung unseres Wollens zu gewinnen. Nicht die Sorge um unser Leben soll der höchste Gesichtspunkt unseres Wollens sein, sondern die Hingabe an einen Endzweck, dessen Ernst und Grösse uns den Muth zum Handeln giebt und die Angst um unsere eigenen Angelegenheiten zum Schweigen bringt. Trotzdem begründet das sittliche Gesetz in uns einen Gedanken, durch den der natürliche Anspruch auf Selbstbehauptung in uns gerechtfertigt wird.

Schon in der Art, wie wir als bewusst lebendige Wesen uns unsere eigene Wirklichkeit vorstellen, tritt hervor, dass wir uns eine Selbstständigkeit zuschreiben, die wir sonst nirgends antreffen. Dass Dinge wirklich sind, vergegenwärtigen wir uns, indem wir den Beziehungen nachgehen, in denen sie mit anderen Dingen verbunden sind. Um dagegen unsere eigene Wirklichkeit zu erfassen, brauchen wir nicht über das hinauszublicken, was wir in den eigenen Regungen unseres Bewusstseins erleben. Wir unterscheiden also von der nachweisbaren Wirklichkeit der Dinge die erlebbare des Selbstbewusstseins, die zwar in sich selbst unergründlich ist, aber sich nicht in Beziehungen zu Anderem verliert, wie jene. Indem wir uns dieser Selbstständigkeit bewusst werden, nennen wir uns im Unterschiede von Sachen Personen.

Aber der Mensch, der sich so von den Sachen unterscheiden will, muss sich eingestehen, dass er sterben muss. Ein Dasein, dessen Ende sich absehen lässt, ist ein Theil einer umfassenderen Bewegung. Dann ist es also nichts mit unserer Selbstständigkeit. In unserem Leben wollen wir Personen sein, aber in dem Tode, den wir leiden müssen, werden wir als Sachen behandelt. Dieses Räthsel des Todes, das auf dem sich selbst als persönlich erfassenden Leben lastet, ist für uns Menschen das stärkste Motiv zur Selbstbesinnung. Den Widerspruch zu empfinden und innerlich mit ihm fertig zu werden, bezeichnet die beiden wichtigsten Stufen in dem persönlichen Leben des Menschen. Wir können freilich immer wieder in den blossen Naturzustand zurücksinken, so dass wir in dem Leben für den Augenblick aufgehen, und können schliesslich überhaupt

darauf verzichten, in das Ganze unseres Lebens einen Sinn zu bringen. Das ist einzelnen Menschen möglich. Aber die Lebensenergie der menschlichen Natur wird sich doch gegen diese Verstümmelung des Bewusstseins wehren. Die Menschheit wird daher das nicht fertig bringen, was bei dem Einzelnen möglich ist, für das Ganze des menschlichen Lebens zu erblinden. Eben- sowenig können sich die Menschen auf die Dauer über den Tod hinwegtäuschen, indem sie sich in die Illusion einspinnen, dass das irdische Leben jenseit des Todes sich fortsetzen werde. Die in der Geschichte langsam fortschreitende Klärung des Bewusstseins lässt das nicht zu. Wer Art und Inhalt dieses Lebens wirklich kennen lernt, wird schliesslich lebenssatt und lässt den Wunsch, von Neuem dasselbe anzufangen, nicht mehr bei sich aufkommen. Zugleich aber wird die Trauer über den Tod bei allen Menschen gesteigert, die wirklich aus dem Traumzustand herauskommen. Wer soweit erwacht ist, dass er die Ansprüche des persönlichen Lebens nicht mehr vergessen kann, empfindet auch, dass er im Tode etwas Schlimmeres zu erleiden hat, als das Erlöschen seiner Existenz. Es werden ihm durch den Tod, schon bevor er sterben muss, die Gedanken unsicher gemacht, ohne die er nicht leben kann. Die Selbständigkeit, in der er sich den Sachen gegenüberstellt, die Unabhängigkeit, in der er aus Allem was ihm an Leid und Freude, an Mitteln und Hemmnissen zuströmt, doch schliesslich selbst sein menschliches Leben gestalten will, alle Gedanken des Persönlichen scheinen vor der Thatsache des Todes Illusionen zu werden. Aber das Bewusstsein davon macht doch unser Leben reicher. Der Mensch, der durch diese Sinnlosigkeit des Todes beunruhigt wird und den Kampf mit diesem Räthsel aufnimmt, steht auf einer höheren Lebensstufe als ein anderer, der von solcher Unruhe nichts verspürt, weil er sich überhaupt nicht um einen Sinn seines Lebens kümmert.

Eine noch höhere Stufe des Bewusstseins würde es sein, wenn es uns gelänge, diese Unruhe zu überwinden. Wir müssten dann die Ansprüche auf persönliches Leben mit der Thatsache des Todes verknüpfen können. Es müsste uns möglich sein, das Lebenkönnen mit dem Sterbenmüssen zusammenzufassen. Für diese Aufgabe, die der zur Selbstbesinnung erwachende Mensch vor sich aufsteigen sieht, kennen wir keine absolute Lösung, die uns selbst und späteren Geschlechtern den Kampf ab-

nehmen könnte. Aber wir kennen einen Weg zur Lösung. Jenseits des Kampfes um unser Leben zu stehen, ist uns nicht beschieden. Denn unser Leben selbst ist und bleibt Kampf. Aber wir können immer wieder den Muth gewinnen, den Weg zur Lösung als offen anzusehen und einzuschlagen. Wir können angesichts des Todes ein solches Bewusstsein von unserem Leben gewinnen, dass uns im Vergleich damit das Erlöschen unserer irdischen Existenz gering erscheint. Diese den Tod überwindende Kraft liegt in sittlicher Gesinnung. Wenn in dem Vertrauen zu dem persönlichen Leben Anderer die sittlichen Gedanken in uns selbst mächtig werden, so bemerken wir bald, dass damit auch der Gedanke unserer Freiheit begründet ist. Die Wahrheit dieses Gedankens aber macht es uns möglich, unseren Anspruch auf persönliches, also selbständiges Leben gegen den Verdacht der Illusion zu schützen. Der Gedanke der Freiheit, den wir in sittlicher Gesinnung auf uns selbst anwenden, bedeutet aber erstens, dass der Inhalt der sittlichen Willensbestimmung in sich selbst unveränderlich ist, zweitens, dass der Wille, der sich diesen Inhalt als seinen Zweck setzt, dabei durch nichts bestimmt wird, was von ihm selbst oder von dem wollenden Bewusstsein unterschieden werden könnte.

In sittlicher Gesinnung wissen wir, dass der Zweck, der den Inhalt unseres Wollens bildet, in sich selbst unveränderlich ist. Denn das heisst eben sittlich gesinnt sein, dass man sich bewusst ist, den Endzweck zu wollen, auf den jedes Wollen gerichtet ist, auch wenn es sich dessen noch nicht bewusst geworden sein sollte. Damit allein oder in einem guten Gewissen gewinnen wir die Abgeschlossenheit des inneren Lebens, die uns ein Recht giebt, uns als Personen von Sachen zu unterscheiden. Indem wir uns sagen können, dass wir das ewig Giltige wollen, nehmen wir eine Stellung ein, aus der uns nichts verdrängen kann. Aber das Bewusstsein von dieser Unveränderlichkeit des von uns Gewollten schliesst auch das ein, dass wir uns selbst nicht mehr als Mittel für Anderes oder als Sachen ansehen können. Denn ein Wollen, in dem sich der Endzweck verwirklicht, gehört selbst zu dem Endzweck. Insofern also der Mensch eines solchen Wollens sich bewusst ist, sieht er in sich ein Wesen, das nicht blosses Mittel für Anderes werden kann. Was wir im sittlichen Verkehr gutes Gewissen nennen, ist nicht die klägliche Zufriedenheit mit der vollbrachten Leistung, sondern die

Ruhe der Erkenntniss, dass der Endzweck, dem wir dienen wollen, die ewig giltige unerschöpfliche Aufgabe ist. Wer also sein Leben in dem Willen des Endzwecks zusammenfasst, wird frei von dem Zwange, sich den endlichen Dingen ein- und unterzuordnen, deren Gehalt sich ausrechnen lässt. Der Gedanke eines unabhängigen, unvergänglichen und unerschöpflichen Lebens hat für ihn einen positiven Inhalt. Ist das, was wir selbst als das ewig Giltige erkannt haben, unser Ziel, so hat der Wechsel der Umstände keine Gewalt über das, was wir für uns selbst sein wollen. Hat unser Dasein für uns keine andere Bedeutung, als dass es Verwirklichung des Endzwecks sein soll, so geht es in dem Unvergänglichen auf. Ist das, wofür wir leben, der Endzweck, der sich immer wieder über das, was in der Zeit wirklich wird, erhebt, so stehen wir vor einer unerschöpflichen Zukunft. Dieses mit sittlicher Gesinnung gegebene Bewusstsein eines unabhängigen, unvergänglichen und unerschöpflichen Lebens ist Freiheit. Das ist es, was die Menschen am Tiefsten einigt, dass sie über Alles, was sie irdisch scheidet, über die Unterschiede der Bildungsgrade, der Kulturstufen, der Konfessionen hinweg sich in dem Gedanken dieser Freiheit zusammenfinden, sobald sie sittlich lebendig werden.

Was wir damit gewinnen, können wir nicht hoch genug schätzen. Darin allein liegt die Erhebung des Menschlichen über die Natur oder die Möglichkeit, den Gedanken des Persönlichen auf den Menschen anzuwenden. Ohne die aus der sittlichen Gesinnung entstehenden Gedanken ist das menschliche Leben ohne Selbständigkeit und Kraft. Ein Mensch, der nicht aus eigener Erfahrung in sittlichem Ernst weiss, was es heisst, im Ewigen zu leben, kann in seiner Arbeit stark und erfolgreich sein, aber in sich selbst ist er unsicher und schwach. Denn er weiss schliesslich nicht, was er will, weil er auf die Frage nach einem Endzweck seines Thuns keine Antwort hat, die er vor seinem eigenen Denken rechtfertigen könnte. Die sichere Antwort, die er auf diese Frage zu geben weiss, giebt dem sittlichen Menschen seinen inneren Halt. Er kennt den Weg, auf dem alle seine Bestrebungen so geeinigt werden, dass er selbst dabei etwas Bestimmtes, von allem Anderen Unabhängiges wird. Aber wenn wir nun diese Selbständigkeit des sittlichen Willens Freiheit nennen und den Menschen, der danach lebt, eine Person, so müssen wir uns doch eingestehen, dass diese Freiheit

und Persönlichkeit in keinem Moment als etwas Erworbenes hinter uns liegen kann. Je stärker uns der Endzweck bestimmt, desto deutlicher wird uns die Unermesslichkeit der Aufgaben, die er uns stellt. Diese Aufgaben sind Schritte zum Ziel; aber die Schritte, die auf diesem Wege gemacht werden sollen, mehren sich, je weiter wir kommen. Je freier wir werden, desto tiefer fühlen wir, wie wir noch gebunden sind. Wir verstehen also wohl, was ein von der Natur unabhängiges Leben sein würde, wir kämpfen um die Freiheit, aber wir sind nicht frei. Die Freiheit ist für uns ein Ausdruck der sittlichen Forderung oder sittliches Ideal. Indem wir uns von diesem Ideal in unserem Leben leiten lassen, können wir uns ohne inneren Widerspruch als von der Natur unterschiedene Wesen denken. Wir sind dann selbst darauf gerichtet, ein anderes Leben zu gewinnen als die Natur uns geben kann. Unsere Lebensrichtung steht dann im Einklang mit dem Anspruch auf Leben, den wir in unserem Selbstbewusstsein erheben.

Aber könnten wir wirklich unter dem Gedanken der Freiheit nichts Anderes verstehen, als das Ideal persönlichen Lebens, so würde das bedeuten, dass wir für uns selbst dieses Ideal ablehnen. Wir würden zwar einsehen, dass der Kulturfortschritt der Gesellschaft überall davon abhängt, wie viele ihrer Glieder den Kampf um ihre innere Unabhängigkeit auf sich nehmen. Wir würden uns auch vorhalten, was ein solches Streben für uns selbst bedeutet. Wir müssten sehen, dass unser Wollen sich in ziellosen Anläufen zersplittert, wenn es nicht durch den Gedanken eines ewigen Endzwecks geeinigt wird. Wir würden uns den Zwang, den diese Erkenntniss ausübt, nicht verbergen können. Wenn Vernunft in unserem Wollen sein soll, so darf es sich nicht auf ein absehbares Ziel beschränken. Jedes endliche Ziel ist, wenn es erreicht ist, als Ziel vernichtet, und damit ist auch das Wollen, das sich darauf richtete, erloschen. Ein Wollen, das kein anderes Ziel kennt, hebt sich selbst auf. Ein solches Wollen ist ein unklares Schwanken zwischen Ja und Nein. Soll dagegen das Wollen wahrhaftig sein, so muss sich in ihm das Bewusstsein eines ewigen Endzwecks entwickeln, der immer wieder hinter jedem endlichen Ziele einen neuen Ausblick eröffnet, der also überhaupt nicht in der Zeit erreicht wird, aber die Richtung alles Strebens bestimmt. Die Erkenntniss, dass allein das von dem Gedanken eines ewigen Endzwecks geleitete

Wollen sich nicht selbst verneint oder wahrhaftig ist, drängt sich uns unabweisbar auf. Aber vielleicht soll diese Erkenntniss nur dazu dienen, uns klar zu machen, was wir nicht sind. Kann nur der ein wahrhaftiges Wollen haben, der sich von allen endlichen Zielen loslösen kann, um sich auf das Ewige zu richten, so muss doch wohl der Mensch sich eingestehen, dass er kein wahrhaftiges, sondern nur ein widerspruchsvolles, sich selbst aufhebendes Wollen haben kann. Wenigstens dann ist dies der Fall, wenn das Wollen dieses Menschen die Aeusserung eines Bewusstseins ist, das seine eigene Existenz überblickt und ihr Ende absieht. Wenn ein solches Wesen trotzdem sich das Wollen eines ewigen Zieles beilegen wollte, so wäre das eine Unwahrheit, über die uns keine Begeisterung für das herrliche Ideal der Persönlichkeit oder des Lebens im Ewigen hinwegtäuschen dürfte. Der Mensch, der von sich zu wissen meint, dass er selbst in der Zeit vergeht, kann in keinem Moment von sich sagen, dass er das Ewige will. Denn das wollende Bewusstsein will auf jeden Fall sich selbst. Ein das Ewige wollendes Bewusstsein würde also sich selbst als ein ewiges oder als Endzweck wollen. Es würde damit für sich selbst die Vorstellung aufheben, dass das, was es selbst sei, in der Wirklichkeit sich vollständig darstelle, die wir in der Zeit erfassen.

Aber indem wir so den Widerspruch des Ideals der Persönlichkeit mit einer in der Zeit sich erschöpfenden Existenz hervorheben, eröffnet sich uns auch ein Ausweg aus der Gefahr, die dem Bestande einer sittlichen Gesinnung droht. Denn wir haben damit den anderen Gedanken der Freiheit berührt, der überall entsteht, wo ein Mensch in dem Gedanken des sittlichen Endzwecks ein einheitliches Wollen gewinnt. Im sittlichen Verkehr wird unter der Freiheit nicht bloss das persönliche Leben in seiner Vollkommenheit verstanden, sondern auch im Vermögen, sich für oder wider dieses Ideal zu entscheiden. Wir haben diese Vorstellung immer, wenn wir an einen Menschen die sittliche Forderung richten, wenn wir ihm danken oder ihm zürnen und wenn wir ihm vertrauen. Also, unser sittlicher Verkehr mit Menschen ist immer von dem Gedanken begleitet, dass sie sowohl wie wir in dem zweiten Sinne frei sind und in dem ersteren Sinne frei sein sollen. Ohne diesen Gedanken kann sich sittliche Gesinnung in uns nicht behaupten. Seine wirkliche Bedeutung wird aber durch den an ihn geknüpften Streit zwischen

Determinismus und Indeterminismus verdunkelt. Es ist zunächst nöthig, diesen Gegensatz sich zu vergegenwärtigen.

Der Indeterminismus behauptet, es sei eine Thatsache der Erfahrung, dass der Mensch in dem Moment des Entschlusses entgegengesetzte Richtungen des Wollens einschlagen kann. Auf Grund dieser Thatsache dürften wir urtheilen, dass das, wozu sich der Mensch entschliesst, in seinem Wollen allein seinen Anfang nehme. Erstens soll das Bewusstsein der Freiheit, das den Entschluss begleite, dafür zeugen, dass der Entschluss auch ein anderer hätte sein können. Aber in diesem Bewusstsein, ohne Zwang zu wirken, zeigt sich nur die Thatsache, dass der Entschluss der genaue Ausdruck der Beschaffenheit war, in welcher der Moment den Menschen vorfand. Der Mensch hätte anders handeln können, wenn nämlich zu derselben Zeit seine innere Verfassung und seine Lage eine andere gewesen wäre. Zweitens soll es der Mensch bei gleichgültigen Dingen durch die That beweisen können, dass es in seiner Freiheit steht, Entgegengesetztes zu wählen. Er kann die rechte oder die linke Hand erheben, aber auch beides unterlassen. Die in dieser Freiheitsprobe liegende Täuschung lässt sich ebenfalls leicht aufdecken. Es sind unmerkliche Ursachen, die für eine bestimmte Thätigkeit den Ausschlag geben. Wenn aber die aus der augenblicklichen Lage sich ergebende Tendenz bemerkt und doch das Entgegengesetzte gewählt wird, so erklärt sich die Wahl aus dem Druck der Vorstellung, dass man seine Freiheit beweisen müsse.

Bei dieser Widerlegung der indeterministischen Gründe bleibt aber der Determinismus nicht stehen. Er erbringt den Beweis, dass es in der Wirklichkeit, die wir Anderen nachweisen können, eine solche Freiheit des Entschlusses nicht geben könne, und er versucht zu beweisen, dass wir im sittlichen Verkehr immer die Abhängigkeit der Entschliessung von dem Charakter des Menschen und von Umständen voraussetzen.

1. Bei der Vorstellung, dass eine wahrgenommene Veränderung an einem Dinge wirklich sei, setzen wir immer voraus, dass sich die Umstände nachweisen lassen, die diesen Vorgang nothwendig machten. Die Wirklichkeit jeder Bewegung ist begründet in ihrer Ursache. So lange wir von der Wirklichkeit reden, über die wir uns mit anderen Menschen mit den Erkenntnissmitteln der Sinne und des Verstandes einigen können, finden wir die Wirklichkeit des Erkenntnissobjekts in der gesetzmässigen Ver-

knüpfung mit seiner Umgebung. Eine andere Vorstellungsweise wäre hierbei eine Art von Irrsinn. Denn es würde dann gewaltsam das Verfahren unterdrückt, vermittelt dessen das Bewusstsein die Erfahrung gestaltet, in der wir uns mit allen Menschen als in einer uns gemeinsamen Welt oder Natur zusammenfinden. Wenn das Bewusstsein eines Menschen nicht durch Krankheit oder durch den geheimen Wunsch, dass die Wirklichkeit anders sein möchte, als sie ist, vergewaltigt wird, so wird es sich die Vorstellung von einem in dieser Welt wirklichen Dinge immer dadurch befestigen, dass es den gesetzmässigen Zusammenhängen nachgeht, in denen das Ding stehen muss. Das gilt nicht nur von den Dingen und Vorgängen im Raume, sondern auch von der psychischen Bewegung. Viele sind freilich geneigt, die seelischen Vorgänge, die in einem Willensentschluss zusammengefasst werden, als eine Ausnahme von dieser Regel anzusehen. Aber sie folgen dieser Neigung doch nur dann, wenn sie gerade Anlass haben, sich für den Gedanken der Freiheit zu interessiren. Ist ihr Urtheil nicht auf solche Weise getrübt, so fragen sie unbedenklich nach den Umständen, als deren Ergebniss der Willensentschluss begriffen werden könne. In der uns erkennbaren Wirklichkeit kann nichts auftreten, was der Art, wie wir allein wirkliche Dinge erkennen können, widerstritte. Durch diesen Satz wird jedem die Möglichkeit abgeschnitten, in dieser Welt, mit deren Dasein wir alle rechnen, einem frei handelnden Wesen zu begegnen. „Freie Handlungen könnten nicht zur Erfahrung gelangen, auch wenn solche Handlungen thatsächlich stattfänden.“

2. Wenn wir unter der Handlung eines Menschen einen geistigen Akt verstehen, in welchem er selbst gegenwärtig ist, so lässt sich leicht zeigen, dass in der Annahme eines Auch-anderskönnens und eines ursachlosen Handelns ein Verstoß gegen das Denkgesetz der Identität verborgen ist. Der Mensch kann nicht anders handeln als nach dem, was er ist. Sonst müsste er, da doch das Handeln auch eine Art seines Seins, nämlich sein entwickelteres Sein ist, im Handeln zugleich anders sein als er ist.

3. Aber auch das praktische Interesse, auf das sich seine Gegner berufen, nimmt der Determinismus für sich in Anspruch. Seine einleuchtenden Gründe gegen die Willensfreiheit werden von Vielen überhört, weil die unabweisbaren Bedürfnisse des

praktischen Lebens verlangen, dass wir dem Menschen zurechnen, was sich als seine That darstellt, und dass wir ihn dafür verantwortlich machen. Die Zurechnung bedeutet doch, dass wir den Menschen selbst als den Urheber seiner Handlungen ansehen wollen. Der Determinismus aber sieht in der Handlung einen Vorgang, der durch den allgemeinen Zusammenhang des Geschehens an der Stelle hervorgebracht wird, welche der Handelnde einnimmt. Die Handlung entspringt dann nicht in dem handelnden Subjekt. Sie ist, genau genommen, nur ein Ereigniss, das sich in diesem Subjekt vollzieht, weil die Welt so beschaffen ist, wie sie ist. Jeder Mensch ist mit seiner Existenz sowohl wie mit seiner Handlung der nothwendige Ausdruck, den sich die Wirklichkeit der Welt an einer bestimmten Stelle giebt. Wirkt aber nicht der Mensch, sondern die Welt, die sich in ihm ausprägt, so ist der Zurechnung, auf welche die menschliche Gesellschaft nicht verzichten kann, ihr Recht entzogen. Ebenso steht es mit der Verantwortlichkeit. Sie ist unlöslich mit der Vorstellung verbunden, dass der Mensch hätte anders handeln können als er gehandelt hat. Ist diese Vorstellung widersinnig, so ist es auch widersinnig, einen Menschen für das was er gethan hat, zur Rechenschaft zu ziehen. Da aber die Gesellschaft aus den Fugen ginge, wenn Zurechnung und Verantwortlichkeit aus ihrem Verkehr entschwänden, so hat der Determinismus wenig Aussicht auf allgemeine Anerkennung. Indessen wenn er das auch nie erreichen sollte, so ist er doch im Stande, seinen Gegnern zu beweisen, dass die von ihnen behauptete Freiheit die Zurechnung und Verantwortlichkeit erst recht beseitigen würde. Die Zurechnung kommt auf das Urtheil hinaus, dass in der Handlung das erscheint, was der Mensch ist. Die Zurechnung setzt eine moralische Uebereinstimmung voraus zwischen demjenigen was und demjenigen welchem zugerechnet wird. Diesem wirklichen Sinn der Zurechnung wird nur die deterministische Auffassung gerecht, indem sie die Handlung verstehen lehrt als die Wirkung, die in einem bestimmten Moment der Wille hervorbringen musste, weil er nach seiner Beschaffenheit nicht anders konnte. Dagegen muss offenbar die Annahme der Freiheit den Zusammenhang zwischen der Handlung und der Beschaffenheit des handelnden Willens aufheben. Die Handlung hat eine bestimmte sittliche Qualität; der Wille dagegen, wenn er wirklich frei sein sollte, nicht. Denn wenn er sowohl das Gute als das

Böse thun kann, so ist er sittlich indifferent. Es ist aber sinnlos, einem sittlich indifferenten Wesen sittlich bestimmte Handlungen zuzurechnen. Ebenso würden wir einen Menschen für eine Handlung, die wir im Ernst für zufällig hielten, nicht verantwortlich machen. Wir können ihn nur deshalb zur Rechenschaft ziehen, weil wir in der Handlung ihn selbst zu finden meinen. Diese Meinung setzt aber voraus, dass die Handlung eine Wirkung seines Charakters ist, die nicht anders ausfallen konnte, als sie durch ihre Ursache gegeben war. Ein guter Baum bringt gute Früchte, ein schlechter schlechte. Die sittliche Beurtheilung, die immer von der Handlung auf das Sein des Menschen zurückgeht, spricht selbst für den Determinismus.

4. Wenn wir mit den Menschen etwas erreichen wollen, so fällt die Vorstellung, dass wir es bei ihnen mit einem unfassbaren freien Willen zu thun haben, sofort zu Boden, denn wir können mit ihnen nur dann etwas anfangen, wenn in ihren Entschlüssen ein inneres Leben von bestimmter Beschaffenheit in den Zusammenhang der Dinge eingreift, und wenn es möglich ist, durch eine planvolle Einwirkung dieses innere Leben und seine Entschlüsse zu lenken. Es wäre uns nicht möglich, bei unserem Wirken einen Menschen als zuverlässige Kraft in Anschlag zu bringen, wenn in jedem der Augenblick herrschte und ihn regellos zwischen den Extremen des Guten und Bösen herumwürfe. Aller vernünftige Verkehr der Menschen würde aufhören, wenn sie sich mit der Voraussetzung der unfassbaren Willensfreiheit gegenüberständen. Ebenso sicher aber wie auf die gesetzmässig wirkende Bestimmtheit rechnen wir auf die gesetzmässige Bestimmbarkeit des Willens. Ohne diese Gedanken würde es uns nicht einfallen können, einen Menschen erziehen zu wollen. Wenn wir mit jedem Vollzug einer Handlung ein Auchanderskönnen verbunden denken, so müssen wir die Aussicht auf ein Wachsthum der sittlichen Bildung in dem Einzelnen und die Hoffnung auf eine Erziehung des Menschengeschlechts fahren lassen.

Diese Argumente beweisen, dass wir einen freien Willen in unserer Erfahrung nicht antreffen und die Widersprüche, die dem Gedanken eines freien Willens anhaften, nicht beseitigen können. Es scheint sich also bei dieser zweiten Bedeutung des Gedankens der Freiheit zu ergeben, dass der Gedanke nicht nur auf den Menschen nicht passt, sondern dass er überhaupt sinnlos ist.

Unter diesen Umständen könnte es sich für die Ethik empfehlen, den Rath Schleiermacher's zu befolgen und die Frage nach der Willensfreiheit bei Seite zu lassen. Er ist der Ansicht, dass die sittliche Gesinnung kein Interesse an der Freiheit des Willens habe. An unseren Handlungen ändere sich nichts, wenn wir den Gedanken der Willensfreiheit aufnehmen oder ablehnen. Wir könnten allerdings nicht davon lassen, unsere Handlungen nach einem Ideal zu beurtheilen. Aber daran hindere uns bei ihnen die Erkenntniss der kausalen Bedingtheit ebensowenig, wie bei leblosen Dingen, die wir schön oder hässlich nennen. Also um sittlich urtheilen und demgemäss handeln zu können, bedürfe es der Annahme der Willensfreiheit nicht. Dagegen ist zu sagen, dass es etwas Anderes ist, einfach konstatiren, wie ein Ding sich zum Ideal verhalte, und dem Menschen zumuthen, dass er der Forderung des sittlichen Ideals gehorchen soll. Erkennen wir an, dass wir unter dieser Forderung stehen, so geben wir auch zu, dass wir die mit dieser Forderung verknüpften Vorstellungen über uns selbst für richtig halten. Gehört zu diesen Vorstellungen auch die, dass wir in unserem Wollen frei sind, so haben wir nicht mehr zu fragen, ob sie für die sittliche Gesinnung ein Interesse habe, denn sie ist dann selbst ein Bestandtheil dieser Gesinnung. Unsere Ueberlegung hat sich einfach darauf zu richten, ob dies zutrifft.

Als ein Missverständniss glaubt H. Cohen den Kampf des Determinismus mit seinem Gegner beseitigen zu können. Er erkennt an, dass wir in sittlicher Gesinnung auf den Gedanken der Freiheit nicht verzichten können. Es wäre unsittlich, dem Menschen seine Handlungen nicht mehr zuzurechnen und ihn nicht verantwortlich zu machen. Denn es ist eben Sittlichkeit, die Idee der Persönlichkeit auf den Menschen anzuwenden. Persönlichkeit aber bedeutet Endzweck sein oder frei sein. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass der in der Zeit lebende Mensch irgendwie von dem Kausalzusammengang der Natur unterschieden werden müsste. Denn die Persönlichkeit ist überhaupt nicht ein mit dieser Welt des Naturzusammengangs und ihren Theilen vergleichbares Wesen. Sie ist eine Idee, unter deren Leitung in der Welt stehende Wesen ihr Dasein erhöhen sollen. Indem sich das Bewusstsein diesen Richtpunkt giebt, bringt es Einheit und Ordnung in seine Vorstellung des menschlichen Wesens, der gesammten Existenz des Menschen, also schliesslich der Wirklichkeit überhaupt. Persönlichkeit ist das Einzeige, was wir als Endzweck

denken können, dem alles Andere als Mittel untergeordnet ist. Durch die Idee der Persönlichkeit erhält also unsere Vorstellung vom Wirklichen die Einheit, die wir durch die Kategorie der Kausalität nicht erreichen können. Wenn wir also trotz aller Einsicht in den Zwang der Umstände nicht davon lassen, uns unsere Handlungen zuzurechnen, so heisst das, dass unsere sittliche Erkenntniss uns zwingt, alle Momente unseres Lebens als nach der Idee der Persönlichkeit geordnet aufzufassen. Alles was er auch immer sein und thun mag, soll dazu dienen, den Menschen in seiner Bestimmung zur Persönlichkeit zu erhalten. Wer das will, darf den Menschen nicht von dem, was er gethan hat, lossprechen, sondern muss von ihm verlangen, dass er sich damit als mit seinen Thaten auseinandersetze. Man kann von dem Menschen nur sagen, dass er handeln soll wie ein freies Wesen, wie ein Wesen, das Endzweck ist; man kann dagegen nicht sagen, dass er selbst frei oder Endzweck ist.

Es ist klar, dass bei dieser Auffassung der Freiheit der Konflikt mit dem Kausalzusammenhang vermieden wird. Der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus ist aufgehoben, wenn die beiden Gegner zu diesem Verständniss des Gedankens der Freiheit gelangt sind. Wir können an der Erkenntniss festhalten, dass unser Leben ein Theil der Natur ist, und doch jeden Moment dieses Lebens so ansehen, dass er erst durch seine Beziehung auf die menschliche Bestimmung zur Persönlichkeit seine von uns gewollte Bedeutung empfängt. Aber es fragt sich, ob damit bereits die Vorstellung von Menschen erreicht ist, in der sich thatsächlich die sittliche Gesinnung bewegt. Mit dieser Vorstellung aber hat es die Ethik zu thun. Nicht das darf unsere erste Frage sein, wie wir uns mit der Erkenntniss abfinden, dass alles Geschehene, also auch die innere Bewegung, die wir Willen nennen, seine Ursache habe. Zugegeben, dass sich kein anderer Sinn der Freiheit als der von Cohen angegebene finden lasse, sobald man von den Grundsätzen des Naturer kennens ausgeht, so ist eben dieser Ausgangspunkt und der mit ihm gegebene Horizont für die Ethik abzulehnen. Unser Ausgangspunkt ist die sittliche Gesinnung. Wir haben zunächst einfach zu konstatiren, ob sie bestimmte Gedanken über menschliches Leben einschliesst und welche.

Sittliche Gesinnung besteht in der Erkenntniss des sittlichen Gesetzes und in der Willigkeit, nach dieser Norm das eigene

Leben zu gestalten. Wir verstehen dabei nicht nur, was die Forderung des sittlichen Gesetzes im Allgemeinen bedeutet; wir wenden die Forderung auch auf uns selbst an. Daher gesellt sich zu der Vorstellung von dem, was wir durch das sittliche Gesetz werden sollen, die Vorstellung, dass wir so, wie wir jetzt sind, das Gesetz erfüllen und persönliche Gemeinschaft als unsere wichtigste Angelegenheit behandeln können. Das Gesetz, das uns unbedingt verpflichtet, zwingt uns die Ueberzeugung auf, dass unsere Zukunft in unserer Hand liegt. Denn der Gedanke, einer bestimmten Forderung unter allen Umständen folgen zu sollen, lässt sich nicht auf ein Wesen anwenden, das dabei bleiben muss, in seinen Handlungen nur ein Ergebniss der Umstände zu sehen. Der Mensch, der durch das sittliche Gesetz in Anspruch genommen wird, wird dabei behandelt als ein Wesen, von dem alles das nicht gelten soll, was die Dinge charakterisirt, die wir in der Natur als wirklich nachweisen können. Der Mensch soll sich nicht zum blossen Mittel für Anderes erniedrigen lassen, er soll sich immer zugleich in seiner Persönlichkeit als Endzweck aller Dinge, also als ausserhalb der Natur stehend, ansehen. Man könnte sagen, dass damit doch nur die Idee der Persönlichkeit als das über alles Wichtige hingestellt werde, nicht aber das menschliche Individuum. Dieses bleibe dem Schicksal überlassen, das ihm durch die Ursachen seiner Entstehung und durch die Bedingungen seiner Existenz angewiesen wird. Aber das würde doch nur heissen, dass man zwar das sittliche Gesetz, aber nicht seinen Anspruch an den Menschen anerkennen wolle. Die sittliche Gesinnung besteht aber nicht bloss in der Begeisterung für das Gesetz oder für die Idee der Persönlichkeit im Allgemeinen. Sie verlangt in jeder Beziehung die Anwendung des sittlichen Gesetzes auf den Menschen selbst. Wir würden daher von sittlicher Gesinnung zurückweichen, wenn wir uns weigerten, das menschliche Individuum, sofern es in seiner Bestimmung zu persönlichem Leben in persönlicher Gemeinschaft aufgefasst wird, in den Endzweck mit einzuschliessen. Wir hören auf, das sittliche Gebot als Wahrheit anzusehen, wenn wir uns durch die Erkenntniss des Menschen als eines Naturwesens den Gedanken widerlegen lassen, dass unser Charakter und die That, in der er sich ausprägt, in unserem eigenen Willen begründet ist. Wenn wir wirklich dem Gebot Recht geben, das von uns Gehorsam unter allen Umständen verlangt, so haben wir dabei den Ge-

danken, dass wir in unserem Willen nicht ein Produkt bestimmter Umstände sind. Aber noch von einer anderen Abhängigkeit spricht uns der sittliche Gedanke der Freiheit los. So lange sittliche Gesinnung in uns lebendig ist, werden wir von uns selbst urtheilen, dass auch die Konsequenzen unserer eigenen Vergangenheit uns nicht hindern können, ein Neues zu beginnen und dem Guten in Wahrheit zu dienen. Wenn wir uns das im Moment für uns sittlich Nothwendige klar machen, haben wir niemals die Vorstellung, dass nun einfach geschehen werde, was nach unserer bisherigen Verfassung von uns zu erwarten ist. Wir sehen uns dabei vielmehr zu einer Leistung berufen, die über unsere bisherige Leistungsfähigkeit hinausgeht. Es liegt darin die Voraussetzung, dass wir selbst mit der Erweiterung und Vertiefung unserer Aufgaben wachsen. In der Erkenntniss, dass uns das Gute unbedingt geboten ist, sehen wir auch ohne Zweifel, dass es uns verboten ist, zu zweifeln, ob wir die Kraft finden können, das Gute zu thun. Dieselbe sittliche Forderung, von der wir uns getroffen wissen, schafft in uns die Ueberzeugung, dass wir den Weg, den sie uns weist, gehen können, wenn wir wollen. Wenn wir uns also eingestehen müssen, dass wir das erkannte Gute nicht gethan haben, so können wir die Ursache davon nur darin finden, dass wir uns dem Gesetze nicht unterworfen hatten. Diesem Urtheil können wir ebensowenig ausweichen, wie wir angesichts der sittlichen Forderung, die uns in Anspruch nimmt, das Bewusstsein des Könnens in uns unterdrücken können. Somit denkt der Mensch, der das sittliche Gesetz ernstlich auf sich selbst anwendet, sein eigenes Willen als die von nichts Anderem abhängige Ursache seines Verhaltens. Das ist der Gedanke der Freiheit, der klar und unwidersprechlich aus der sittlichen Gesinnung hervortritt. Nicht bloss eine Idee der Freiheit wird dabei als unendliche Aufgabe aufgezeigt, sondern auch der handelnde Mensch, der das Recht des sittlichen Gesetzes einsieht, wird für frei erklärt.

Es ist also auch nicht möglich, der Selbständigkeit, die uns das sittliche Gebot zuspricht, so zu genügen, wie Herbart es versucht. Der Gedanke, dass das Willen des Menschen nicht aus dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge, sondern aus seinem gegen alles Andere abgeschlossenen Wesen hervorgehe, mag eine diskutirbare metaphysische Annahme sein. Aber ein genauer Ausdruck dessen, was der Mensch in Folge der an ihn

gerichteten sittlichen Forderung von sich denken muss, ist jener Gedanke nicht. Er wäre es nur dann, wenn die Sittlichkeit darin bestände, dem Triebe zu folgen oder die Kraft zu bethätigen, deren der Mensch sich bewusst ist. Aber was kampflos aus dem freien Triebe unseres Herzens vollbracht wird, mag in den Augen Anderer noch so vortrefflich sein, für uns selbst ist es niemals die volle Darstellung dessen, wozu wir uns sittlich aufgefordert wissen. Die in uns befestigte Art des Handelns kann ein Ergebniss früherer sittlicher Anstrengungen, sei es unser selbst oder unserer Vorfahren sein. Die Höhe unserer sittlichen Entwicklung oder unsere geschichtliche Stellung wird durch das Maass dessen bezeichnet, was in unserer inneren Verfassung liegt. Aber dennoch macht nicht dieser Besitz uns zu sittlichen Personen, sondern der Gehorsam gegen das Gebot, das den Erben unzähliger sittlicher Kämpfe ebenso streng über Alles, was er hat, hinausweist, wie den Wilden in den Anfängen menschlicher Gesittung. Das Verbleiben bei dem, was wir in irgend einer Beziehung sind, ist nur dann sittlich, wenn es ein Moment in der Bewegung nach einem Ziel ist, das wir noch nicht ergriffen haben. Wir müssen uns in jedem Moment einer Forderung bewusst sein, die unsere Gesammthaltung so bestimmt, dass sie uns über bisherige Gewohnheiten des Handelns hinausdrängt und uns nöthigt, zu ihr emporzuwachsen. Die sittliche That wird nicht als das Ergebniss, sondern als die Ueberwindung unseres bisherigen Zustandes von uns gefordert. Dann kommt also die zur That schreitende sittliche Gesinnung nicht darauf hinaus, dass wir bethätigen wollen, was wir sind, sondern dass wir zu werden streben, was wir sein sollen. Darin liegt der Gedanke, dass wir bei der Leistung, zu der wir sittlich aufgefordert sind, weder durch unsere Umgebung, noch durch das, was uns als unser Wesen zum Bewusstsein gekommen ist, gebunden sind. Wir sollen leisten, was über unsere Kraft geht, sollen also über unsere Kraft hinauskommen.

§ 14. Der Dualismus des sittlichen Denkens.

Das sittliche Denken bleibt nicht dabei stehen, uns das, was sein soll, vorzuhalten. Denn das, was zu allen Zeiten ohne Rücksicht auf unsere Neigungen und unsere Kraft von uns gefordert wird, können wir uns als unsere eigene Aufgabe nur vorstellen, wenn wir uns in unserem Wollen als frei ansehen. Wir denken also

in unserer sittlichen Ueberzeugung nicht nur eine Wirklichkeit, die sein soll, sondern wir finden darin auch die Nöthigung, eine Wirklichkeit zu behaupten, die ist. Aber jener Gedanke der Willensfreiheit ist so beschaffen, dass durch ihn die sittliche Ueberzeugung zu einer Weltanschauung erweitert wird. Wenn wir einem Gebot gehorchen wollen, das unseren Neigungen widerstreitet und nicht bloss die Bethätigung, sondern die Erhöhung unserer Kraft von uns fordert, so bilden wir damit zugleich das Urtheil, dass die Wirklichkeit, die wir jemals Anderen nachweisen können, nicht das Ganze des Wirklichen sein kann. Denn wir sagen uns dabei nicht nur, dass das, was wir in Wahrheit sind, uns selbst noch verborgen, jenseits alles dessen liegt, was die Erfahrung hergiebt. Wir sehen uns auch genöthigt, die gegenwärtige Wirksamkeit einer Kraft zu denken, die zu der unserem Bewusstsein fassbaren und deshalb nachweisbaren Wirklichkeit nicht gehören kann. Jeder Versuch, einen freien Willen als etwas Wirkliches vorzustellen, führt auf unlösbare Widersprüche. Darin hat der Determinismus Recht. Die Wirklichkeit des freien Willens ist also nicht nachweisbar. Trotzdem lässt sich unsere sittliche Ueberzeugung den Gedanken nicht nehmen, dass wir in jedem Moment die unbedingte Forderung, die uns als solche klar wird, auch erfüllen können, oder dass unser Wille frei ist. Wir behaupten damit also ein Wirkliches, das von der nachweisbaren Wirklichkeit der Dinge, von dieser Welt unterschieden werden muss. Ist der Mensch, der die sittliche Forderung vernimmt, in seinem Wollen frei, so ist der Gedanke der Natur nicht der vollständige Ausdruck der Wirklichkeit. In der Natur giebt es keine absoluten Anfänge, nichts, das rein für sich bestände, nichts Freies. Ueber der grenzenlosen Wirklichkeit der nachweisbaren Dinge erhebt sich daher für das sittliche Denken eine andere Wirklichkeit, zu der kein Weg der Forschung führt, die aber jeder anerkennt, der der sittlichen Forderung gehorchen will. Das sittliche Denken bedeutet also einen Verzicht auf eine einheitliche Weltanschauung. Dieser Verlust erscheint aber Vielen, die das Recht des sittlichen Denkens durchaus nicht schmälern wollen, als so gross, dass sie ihn zu umgehen suchen. Das geschieht in zweierlei Weise. Entweder wird dem Gedanken der Natur etwas abgebrochen, oder der Anspruch, den die sittliche Forderung an uns selbst macht, wird nicht vollständig durchdacht. Das erstere Verfahren pflegt von den Theologen bevorzugt zu werden. Sie beachten nicht, dass

es einfach ein Attentat auf die Lebensfähigkeit des eigenen vorstellenden Bewusstseins ist, wenn sie sich bemühen, in der Natur eine Stelle auszumitteln, wo wir einen absoluten Anfang erfassen und nachweisen könnten. Ihr Bestreben, in der Natur die Wirklichkeit der Freiheit zu erfassen, hat ohne Zweifel die Bedeutung, den Gedanken der Natur zu suspendiren, ohne den wir in ein ohnmächtiges Träumen versinken müssten. Verbreiteter ist das andere Verfahren, die Vorstellung einer einheitlichen Wirklichkeit sich durch eine Verkrüppelung der sittlichen Gedanken zu sichern. So ist es in der Regel bei der deterministischen Bestreitung des Gedankens der Freiheit. Man hat es leicht, den Indeterminismus zu widerlegen, wenn dieser in der uns erkennbaren Wirklichkeit den freien Willen nachweisen will. Daraus kann man folgern, dass es unstatthaft sei, den menschlichen Willen frei zu nennen. Nämlich dann kann man das, wenn man überhaupt den Standpunkt des sittlichen Denkens abweist. Will man dagegen diesen Standpunkt behaupten, so kennt man auch das Gebot des sittlichen Gesetzes, dass wir uns selbst als frei ansehen sollen. Sagt man dann trotzdem, der Mensch dürfe nicht als frei angesehen werden, weil die Erfahrung uns das Gegentheil zeige, so verlangt man, um eine einheitliche Vorstellung vom Wirklichen zu besitzen, dass das sittliche Denken sich innerhalb der Grenzen der Erfahrung halten müsse. Das ist aber gerade die Art und Kraft des sittlichen Denkens, dass es uns zu einer Auffassung von uns selbst führt, die nicht aus der Erfahrung hervorgeht, aber uns eine Zukunft öffnet. Dieser Dualismus ist nur dadurch zu überwinden, dass man das sittliche Denken zerstört, aus dem er stammt.

Trotzdem ist es richtig, dass der Mensch auf den Gedanken einer Einheit des Wirklichen nicht verzichten kann. Aber er muss sich eingestehen, dass es ihm nicht gegeben ist, diese Einheit so zu erfassen, dass er die Zusammengehörigkeit des Welterkennens und des sittlichen Denkens der Natur und der Freiheit begreifen könnte. Wir behaupten eine Einheit des Wirklichen, indem wir alle Objekte des Welterkennens auf den Endzweck beziehen, den wir in sittlicher Gesinnung denken. Aber der Reichthum der menschlichen Existenz ist gerade darin begründet, dass wir die unausgeglichene Spannung von Natur und Freiheit in uns tragen. Die monistische Spekulation, die über diesen Gegensatz hinauszukommen sucht, führt nur deshalb nicht zu einer Verengung

des Gesichtskreises, weil ihre Bemühungen durch ihre offenbare Erfolglosigkeit schliesslich immer dazu dienen, die Undurchdringlichkeit des Räthsels zu veranschaulichen. Es giebt für die Menschheit nur einen Weg, die Einheit des Wirklichen zwar nicht zu begreifen, aber zu erleben. Das ist die sittliche That. In dem sittlichen Verhalten gewinnt das menschliche Bewusstsein eine solche Form, dass es die Spannung innerhalb des Wirklichen nicht mehr als Pein, sondern als die Ankündigung einer über unser Verstehen reichen Zukunft erlebt.

• Dass der Begriff des Wunders Wahrheit hat, können wir erst einsehen angesichts dessen, was uns in dem Bewusstsein, zu einer sittlichen That aufgerufen zu sein, vor Augen steht. Auf das, was sich als Thatsache nachweisen lässt, kann jener Begriff des Wunders niemals angewendet werden, wenn es auch noch so wunderbar aussehen sollte. Denn indem etwas als wirklich nachgewiesen wird, wird ihm eben sein Platz innerhalb der Natur angewiesen. Die Urheber jenes Begriffs haben dabei allerdings oft an das sinnlich fassbare Mirakel gedacht. Aber gerade auf dieses passt jener Begriff nicht. Dagegen passt er genau auf die sittlich geforderte That. Denn es wird dabei ein Weiterkommen von uns gefordert, also ein Heraustreten aus den Konsequenzen unserer Vergangenheit. Das ist das wirklich Uebernatürliche. Das sittliche Gebot ist also die enge Pforte, die in das Jenseits des Uebernatürlichen führt. Auch wo wir im persönlichen Verkehr eine sittliche That wahrzunehmen meinen, wirkt sie als ein Wunder. Sie entzündet in uns Ehrfurcht und Vertrauen. Mit solchen Regungen können wir uns nur einem Menschen gegenüberstellen, der als Person auf unsere sittliche Empfänglichkeit wirkt, nicht aber einem Wesen, das wir in allen seinen Aeusserungen als Produkt der Verhältnisse oder als Sache ansehen. Die That also, durch die sich uns ein Mensch als Person offenbart, sehen wir als etwas schöpferisch Neues an, das wir ihm allein verdanken, oder als ein Wunder. Die Menschen, die sich uns als Personen offenbaren, so dass wir sie mit Vertrauen und Ehrfurcht anblicken müssen, vermitteln uns damit die Erfahrung, dass uns in dem Diesseits die Macht einer transcendenten Wirklichkeit erreicht.

Darüber aber dürfen wir nicht vergessen, dass die That, die Ereigniss geworden ist und sich aus einem Objekt des Wollens in ein Objekt des Welterkennens verwandelt hat, wie alles nachweisbar Wirkliche in's Unendliche vermittelt ist. Um das anstössige

Faktum kommen wir nicht herum, dass derselbe Vorgang von uns als etwas schöpferisch Neues und doch wiederum als das Ergebniss unübersehbarer Reihen von Ursachen gedacht wird. Dass wir nicht im Stande sind, Beides zusammenzufassen, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Aber unerträglich werden wir den Widerspruch beider Auffassungsweisen nur dann finden, wenn wir vergessen, welchen Zwiespalt eine ernste sittliche Ueberzeugung unweigerlich in unser Denken bringt. In jenem Widerspruch tritt nur besonders deutlich hervor, dass wir, indem wir der an uns gerichteten sittlichen Forderung Recht geben, auf eine einheitliche Vorstellung des Wirklichen verzichten. Wenn die sittliche Ueberzeugung unsere Auffassung des Wirklichen bestimmt, so sehen wir das Wunder der sittlichen That und des persönlichen Geistes. Wenn dagegen der natürliche Selbsterhaltungstrieb unsere Auffassung des Wirklichen bestimmt, so sehen wir nichts weiter als die Natur, deren Kausalzusammengang uns die Mittel giebt, für unsere Selbsterhaltung zu sorgen. Die Einheit beider Auffassungsweisen ist uns verborgen. Sie würde nur von einem Bewusstsein erfasst werden können, das über die Spannung zwischen dem natürlichen Leben und dem sittlichen Gebot hinaus wäre.

Von dem Standpunkte des Naturerkennens das Wunder zu bestreiten, ist ein seltsames Missverständniss. Denn der richtige Gedanke des Wunders bedeutet eben, dass wir in dem sittlichen Erlebniss durch sittliche Ueberzeugung zu der Vorstellung einer Wirklichkeit genöthigt werden, die jenseits des Naturerkennens liegt. Die moderne Wissenschaft, die jenem Missverständniss huldigt, lässt sich durch die angeblich religiöse Behauptung verwirren, das Wunder könne auf dem Gebiete des Naturerkennens mit den Sinnen erfasst werden. Das Wunder wird aber nur dem persönlichen Geiste offenbar. Es ist die Schuld des Menschen, wenn er das Wunder nicht sehen kann. Entweder hat er dann die Anlage zu persönlichem Leben in sich verkommen lassen, indem er dem sittlichen Gesetze den Gehorsam verweigerte. Oder er scheut sich, die Gedanken ernst zu nehmen, die in seiner eigenen sittlichen Ueberzeugung lebendig sind.

Was wirklich sei, zeigt uns nicht bloss die Wissenschaft. Ihr unerreichbare Wunder werden uns aufgeschlossen durch sittliche Gesinnung in sittlichem Verkehr. Wie sicher wir uns in dieser nicht nachweisbaren Wirklichkeit mit Allen zusammen-

finden, die durch das sittliche Ziel immer wieder über das Erreichte hinausgedrängt werden, zeigt gerade der Gedanke der Freiheit. Auch wenn wir eingesehen haben, dass es unmöglich ist, die Freiheit psychologisch zu konstruieren und den Gedanken der Freiheit ohne Widerspruch zu denken, behandeln wir uns doch untereinander als Wesen, in deren Gewalt es immer steht, die Richtung auf das ewige Ziel zu nehmen, und die durch diese Richtung in jedem Moment hinauskommen sollen über das, was sie waren. Indem wir aber in sittlicher Gesinnung diesen Gedanken der Freiheit als unabweisbar erkennen und zugleich einsehen, dass mit diesem Gedanken die Grundsätze des Naturerkennens durchbrochen werden, sind wir auf dem Wege, auf dem man allein davon loskommen kann, dass die Erinnerung an den Tod die Energie des Wollens lähmt. Es ist, wie oben gezeigt ist, ein Widerspruch, dass ein Mensch, der sich selbst eingesteht, dass er schliesslich nur Mittel in einer umfassenderen Bewegung ist, doch das Ewige wollen soll. Wir können uns nicht als vergänglich wissen und als unvergänglich wollen. Das Bewusstsein von dieser Unmöglichkeit prägt sich in der Wucht aus, mit der sich im menschlichen Verkehr der Gedanke der Willensfreiheit trotz aller ihm anhaftenden Widersprüche durchsetzt. Darin tritt zu Tage, dass das menschliche Individuum in sittlicher Gesinnung nicht anders kann als sich selbst einer Wirklichkeit zuzurechnen, die von der Natur verschieden ist, in der es vergeht. Für einen Menschen, der das Gute will, muss schliesslich eine monistische Weltanschauung zu enge werden. Aber wenn uns das sittliche Denken daran hindert, den Tod, der uns als Angehörige der Natur vernichtet, als unsere Vernichtung anzusehen, so ist damit keineswegs ein Beweis für unsere Unsterblichkeit geliefert. Das allein steht fest, dass dieselbe Energie des Bewusstseins, die auf ein wahrhaftiges Wollen gerichtet ist, auch diesen Gedanken unserer Unterscheidung von der Natur erzeugt. Dem Menschen wird also nicht bewiesen, dass er nicht in der Natur vergehen könne, sondern er wird gefragt, ob er an der Wahrheit der sittlichen Forderung so weit festhalten wolle, um diesen Gedanken zu erzeugen, oder ob er es vorziehe, in eine Weltanschauung zurückzusinken, bei der das sittliche Ideal zwar schön aber nicht wahr sein kann. Es ist auch nicht richtig, den Gedanken, dass wir einer durch Naturprozesse unantastbaren Wirklichkeit angehören, als ein Postu-

lat zu bezeichnen. Denn durch diesen Ausdruck wird leicht verdeckt, dass unsere Selbstunterscheidung von der Natur ein tatsächlicher Bestandtheil eines wahrhaftigen Wollens ist. Nicht das ist die Frage, ob wir an die Sittlichkeit jenen Gedanken anknüpfen wollen, sondern ob wir überhaupt ein wahrhaftiges Wollen oder Sittlichkeit wollen. Von dem lähmenden Eindruck des Todes kann uns nichts weiter befreien als der wirklich durchgeführte Gehorsam gegen die von uns erkannte Wahrheit der sittlichen Forderung. Aber zugleich ist klar, dass wir auf diese Weise für die Vorstellung eines unvergänglichen Lebens keinen Inhalt gewinnen. Was wir sein werden, wenn unsere Beziehungen zur Natur aufgehoben sind, darüber sagt uns die sittliche Forderung nichts. Aber das Ziel, das sie uns zeigt, eröffnet uns ein Jenseits, wenn wir nicht bloss mit dem Gedanken spielen, dass dieses Ziel uns selbst gesteckt ist.

§ 15. Das sittlich Böse.

Sittlich gut ist die Erhebung über das bisherige Wesen durch den Gehorsam gegen das unbedingte Gebot. Diese Erhebung vollzieht sich so, dass an die Stelle bisheriger Isolirung das Verlangen nach persönlicher Gemeinschaft tritt, und an die Stelle einer Herrschaft der Naturtriebe ein ihrer mächtiges persönliches Leben. Dadurch wird das sittlich Gute konkreter bestimmt als der Wille zu persönlicher Gemeinschaft und als der Wille, der ein freies seines ewigen Rechts sich bewusstes persönliches Leben will.

Das Bewusstsein, dass das unbedingt Nothwendige von ihm selbst und von jedem persönlichen Wesen gewollt werden soll, macht das innere Geschick eines Jeden davon abhängig, ob er selbst als der durch das Gesetz begründete freie Wille sich dem unbedingten Gebote fügen und dadurch freier werden will, oder ob er sich dem Gebot entziehen und in seinem bisherigen Zustand verharren will. Durch das erstere wird das sittlich Gute in uns wirklich, durch das zweite das sittlich Böse.

Das Böse ist daher in erster Linie das Verharrenwollen in dem alten Wesen, oder Trägheit gegenüber der sittlichen Forderung. Das blosse Verharren, die Selbstbehauptung ist das Natürliche. Böse wird es erst, wenn dem sittlichen Gebot, das eine neue Lebensstufe eröffnet, der Gehorsam verweigert wird. Diese träge Lust am Natürlichen ist die Grundform des Bösen.

Das folgt aus dem Grundcharakter des sittlichen Gesetzes, dass es den Menschen zu einem anderen Leben beruft, als die Natur ihm gegeben hat.

Aber wenn die Trägheit der in einem bestimmten Moment erkannten sittlichen Forderung Widerstand leistet, so ist es dem menschlichen Bewusstsein doch unmöglich, von dem Gedanken des Unbedingten überhaupt loszukommen. Der Mensch muss in seinem Wollen doch irgendwie an diesen Gedanken anknüpfen. Indem er in seinem Wollen sich selbst behauptet, stellt er sich nothwendig sein Verhalten als berechtigt vor. Er bildet dabei unvermeidlich den Gedanken, dass ein Wesen, das in solcher Weise sich selbst behaupten will, in den Zusammenhang des Wirklichen passt. Deshalb wird er, wenn nicht vor Anderen, so doch vor sich selbst, sein Verhalten im Hinblick auf etwas ewig Gültiges zu rechtfertigen suchen. Denn das wollende Bewusstsein ist kein anderes als das vorstellende. Die Setzung des Wirklichen in beiden Richtungen, im Wollen wie im Vorstellen, ist daher an dieselbe Regel gebunden. Wie ich ein wirkliches Ding nur vorstellen kann, indem ich es im Zusammenhang der Dinge mit dem Unbedingten geeint oder als gesetzmässig denke, so kann ich auch mich selbst nur so wollen, dass ich zugleich das Unbedingte will und mich selbst als dadurch mit ihm einig denke. Das gänzliche Fehlen eines Versuchs, unser Verhalten so zu rechtfertigen, würde dem Zusammenbruch des inneren Lebens, dem Erlöschen des Selbstbewusstseins, also gänzlicher Verthierung gleich kommen. Eine Bosheit, die jedes innere Band mit dem Ewigen zerschnitten hätte, können wir uns also nicht vorstellen. Der böse Wille ist immer mit einer Anerkennung des Guten verbunden. Der Mensch, der einer von ihm erkannten sittlichen Forderung widerstrebt, wird entweder jene Erkenntniss zu verdunkeln und so sein Verhalten zu rechtfertigen suchen, oder er wird sich einreden, dass die Ausnahme, die er sich jetzt erlaube, seine allgemeine Verbindung mit dem ewig Gültigen nicht aufhebe. Deshalb ist mit der Trägheit als der Grundform des Bösen immer Unwahrhaftigkeit oder Falschheit verbunden. Der Mensch, der sich der sittlichen Forderung entzieht, belügt immer sich selbst.

Die Grundform des Bösen, die mit Falschheit verbundene Trägheit, lässt aber, indem sie das Gute aufhält, das Gegentheil des Guten in uns mächtig werden. Der träge und unwahrhaftige Mensch sucht sich in seinen Interessen möglichst zu isoliren. Er

widerstrebt der Gemeinschaft, für die ihn das sittliche Gebot gewinnen will, und wird dadurch selbstsüchtig. Indem er aber sich dessen erwehrt, wodurch er freie Persönlichkeit werden soll, wird er innerlich unfrei. Anstatt die natürlichen Beziehungen, in denen er steht, zu einem Mittel persönlichen Lebens zu machen, wird er ein Knecht der Verhältnisse und seiner Naturtriebe. Aus dem Widerstand gegen das sittliche Gebot in Trägheit und Falschheit entstehen diese beiden Arten des Bösen als das Gegentheil dessen, was das sittliche Gesetz aus dem Menschen machen will. Das Werk des Bösen in der Menschheit ist in der einen Richtung die Auflösung der Gemeinschaft und damit der Untergang des geschichtlichen Lebens; in der anderen Richtung die Zurückwerfung des Einzelnen in das bloss Thierische und damit die Vernichtung der Keime persönlichen Lebens.

Nur vom Standpunkt des sittlichen Denkens aus wird das Böse erkannt als etwas, das thatsächlich vorhanden ist und doch nicht sein sollte. Eine nicht sittliche Auffassung der menschlichen Dinge kann das Böse nicht anerkennen; es kann dann nur von Schranken des Wollens geredet werden, die in den Umständen begründet sind. Dabei wird Alles erklärt und der Gedanke an eine Verschuldung gänzlich fern gehalten. Dagegen kennt das sittliche Bewusstsein keine Erklärung für das Böse. Es kann in dem Bösen nichts Anderes sehen als die unbegreifliche That des mit sich selbst in Widerspruch befindlichen freien Willens. Wenn auch ernste Vertreter des sittlichen Idealismus, wie J. G. Fichte, sich auf eine Erklärung des Bösen eingelassen haben, so ist dabei vergessen, dass der Begriff des Bösen lediglich vom sittlichen Denken erzeugt ist, in der Tendenz, dadurch die unantastbare Würde des Menschen festzustellen, als des Urhebers seines Thuns, der an einem absoluten Maassstabe gemessen werden muss und dadurch erst in seinem eigentlichen Wollen verstanden wird. Wollen wir überhaupt vom Bösen reden, so meinen wir damit, dass das Thun des Menschen am sittlichen Gesetz zu messen sei, und dass sich in diesem Verhältniss zum Gesetz die wahre Tendenz seines Wollens offenbare. Bei dieser Bedeutung des Begriffs des Bösen ist es ein offenes Missverständniss, wenn man ihn gebraucht und dann doch sich die Frage stellt, wie das Böse zu erklären sei. Dass die Erscheinungen, welche die sittliche Beurtheilung böse nennt, als natürliche Ergebnisse innerer und äusserer Zustände begriffen werden

können, ist selbstverständlich. Das muss sogar geschehen, sobald der Mensch als Bestandtheil der nachweisbaren Wirklichkeit oder der Natur aufgefasst wird. Aber die sittliche Beurtheilung bedeutet doch, dass jene Auffassung das Ganze nicht erschöpft, dass es vielmehr jenseits der nachweisbaren Wirklichkeit eine andere giebt, die nur denkbar und in persönlicher Ueberzeugung erlebbar ist. Als ein Glied dieser Wirklichkeit ist der Mensch der alleinige Urheber seines Thuns, so dass sein Wollen gut oder böse genannt werden kann. Das sittliche Denken, das allein den Begriff des Bösen erzeugen und anwenden kann, kann also unmöglich nach einer Erklärung des Bösen fragen. Das kann freilich die eudämonistische Ethik, die das Sittliche im Natürlichen sucht. Aber sie kann das nur, weil sie überhaupt nicht weiss, was sittlich und was böse ist. Das Gespinnst dieser Ethik wird sicherlich von ihren eigenen Urhebern zerrissen, wenn das sittliche Bewusstsein ihnen in ihnen selbst einen Widerspruch mit dem Gesetze aufdeckt und ihnen den Gedanken aufzwingt, dass sie selbst sich um ihren Frieden gebracht haben. Wenn wir uns überhaupt auf sittliches Denken einlassen, können wir der Pein des Gedankens nicht ausweichen, dass wir in widersittlichem Thun in Widerspruch mit uns selbst stehen und uns selbst verurtheilen müssen. Die vermeintlich tiefgrabende Spekulation, die das Böse zu erklären unternimmt, entbehrt in Wahrheit der elementarsten Einsicht in das Verhältniss des Natürlichen und Sittlichen.

§ 16. Das Schuldgefühl.

Bevor der Mensch ein sittliches Wesen wird, ist er ein Naturwesen. Die Triebe, in denen wir von der Natur abhängen aber auch uns selbst zu behaupten suchen, stehen bei uns in voller Blüthe, wenn die ersten Regungen des sittlichen Denkens in uns anfangen. Die Folge davon ist, dass die Ansprüche, die die sittlichen Gedanken an unseren Willen machen, auf Widerstand treffen. An dieser Thatsache können wir nichts ändern. Trotzdem machen wir uns, wenn sittliches Denken in uns entstanden ist, nicht nur dafür verantwortlich, dass wir nicht das Unsere thun, jenen Widerstand zu überwinden, sondern auch dafür, dass er sich in solcher Weise in uns erhebt. Denn indem die sittliche Forderung uns nöthigt, uns selbst als freie Wesen anzusehen, schiebt sie uns auch die Verantwortung für Alles zu, was unsere

Stellung zum Guten und Bösen ausmacht. Sobald wir irgend etwas an uns selbst als widersittlich bemerkt haben, machen wir uns auch dafür verantwortlich.

Daraus ergibt sich die in der Lehre von der Erbsünde berührte Thatsache. Es wird uns unmöglich gemacht, uns bei der Wahrnehmung zu beruhigen, dass unser Zwiespalt mit dem Guten seine natürlichen Gründe habe. Der Mensch, der sich die sittliche Forderung zu Herzen nimmt, kann sich nicht mehr entschuldigen. Denn die sittlich begründeten Gedanken über sein eigenes Wesen müssen ihm die Wahrheit sein. Nach diesen Gedanken aber ist er eine freie Person. Wenn er also vorder Thatsache steht, dass er so, wie er ist, unvermeidlich dem Guten widerstrebt, so wird er im sittlichen Denken gezwungen, darin, dass er so ist, seinen eigenen bösen Willen zu sehen. Der unvermeidliche Widerstand unserer Natur gegen das Gute wird zum radikalen Bösen in unserem Willen, sobald unsere Existenz in das Licht der sittlichen Erkenntniss tritt.

Dieselbe sittliche Gesinnung, die uns mit dem Bewusstsein unserer Freiheit erfüllt, erweckt in uns das Schuldgefühl. Dazu führt das sittliche Denken bei jedem, der nicht nur in diesen Gedanken schwärmt, sondern in ernster Selbstbesinnung das, was ihm am nächsten liegt, seine eigene Existenz, so auffasst, wie es diese Gedanken fordern. Der Mensch, der sich die Wahrheit des sittlichen Gesetzes nicht entschwinden lässt, sondern aufrichtig ihren Consequenzen nachgeht, langt bei der Erkenntniss an, dass er selbst sich gegen das Gute auflehnt, dessen Recht er einsieht.

Haben wir erkannt, dass wir selbst böse sind, so drängen sich für uns alle sittlichen Forderungen in die Eine zusammen, dass wir unseren Sinn von Grund aus ändern sollen. Damit wird uns aber eine Aufgabe gestellt, deren Unlösbarkeit evident ist. Denn der Mensch, der eine neue Gesinnung sich aneignen soll, ist eben der alte Mensch, der überwunden werden soll. Dasselbe Wesen also, das zu der höchsten Kraftanstrengung aufgefordert wird, wird als das Objekt gedacht, gegen das sich diese Kraftanstrengung richten soll. So führt uns das sittliche Denken mit unabweisbarer Logik in eine innere Situation voll unerträglicher Widersprüche. Diese innere Noth des sittlichen Bewusstseins wird aber noch gesteigert, das Schuldgefühl wird eigenthümlich verschärft, wenn sich das sittliche Denken in seinem höchsten Gedanken vollendet.

§ 17. Die Vollendung des sittlichen Denkens.

Zur Vollendung kommt das sittliche Denken in der sittlichen That. Was die Unterordnung des eigenen Lebens unter das sittliche Gebot für ihn bedeutet, wird dem Menschen erst dann vollständig klar, wenn sie vollzogen wird. Wie die Einigung des individuell Lebendigen mit dem ewig Giltigen aussieht, können wir erst erfahren, wenn wir von Herzen darein willigen, für uns selbst nichts Anderes zu sein als das, was der sittliche Endzweck da verlangt, wo wir uns befinden. In drei Beziehungen schafft uns die sittliche That eine neue Erkenntniss. Der Gehalt unserer Existenz tritt für uns selbst erst hervor, wenn wir uns dem Ewigen dienstbar machen. Sonst haftet unsere Aufmerksamkeit an einzelnen Situationen, in denen wir uns befinden. Dagegen werden wir auf Alles, was unserer Selbstbestimmung untersteht, hingewiesen, sobald wir uns im Ganzen beansprucht sehen, wie es nur in dem Moment der sittlichen Entscheidung der Fall ist. Also schon zur Besinnung über uns selbst kommen wir nicht dadurch, dass wir uns selbst beobachten, sondern dadurch, dass wir uns zur Erfüllung unserer Pflicht zusammenraffen. Vor Allem aber haben wir von der Kraft des sittlich Nothwendigen erst dann eine Vorstellung, wenn wir an uns selbst erfahren, wie sie uns bezwingt. Endlich ist das Leben, das uns gegeben wird, wenn wir dem Ewigen dienen, uns so lange etwas völlig Jenseitiges, als wir für uns selbst leben wollen. Daraus folgt, dass uns das Objekt des sittlichen Denkens nicht in der blossen Reflexion, sondern erst in der sittlichen That deutlich werden kann.

Haben wir aber das Objekt des sittlichen Denkens, die Einigung des individuell Lebendigen mit dem ewig Giltigen in der sittlichen That ergriffen, so zeigt sich uns sofort, dass wir mit diesem geistigen Akt noch nicht zum Abschluss gekommen sind. Denn der in der sittlichen That auf eine höhere Lebensstufe erhobene Mensch sieht nun Aufgaben, die er vorher nicht verstanden hätte. Also nicht in einer einzelnen That, sondern in einer unabsehblichen Reihe sittlicher Entscheidungen kann er das, was sittlicher Gehorsam aus ihm machen soll, erfassen. Dagegen enthält die sittliche That einen anderen Gedanken, der auf allen Stufen des sittlichen Wachsthumms die gleiche Klarheit und Bestimmtheit hat. In dem Moment des sittlichen Entschlusses

denkt der Mensch das Gute als die Macht über das Wirkliche. Dieser Gedanke muss daraus folgen, dass derselbe Mensch, der die sittliche Ueberzeugung von der Freiheit seines Wollens hat, die Erkenntniss nicht abweisen kann, er sei mit allen seinen inneren Erlebnissen in den unermesslichen Zusammenhang des Wirklichen eingefügt, in dem jedes Einzelne von allem Anderen bedingt ist.

Der Gedanke der Freiheit bleibt, auch wenn seine Wahrheit uns völlig klar ist, mit dem Bewusstsein einer grenzenlosen Abhängigkeit verbunden. Wie das geschehen kann, wissen wir nicht. Es ist das Geheimniss unseres Lebens. Aber wenn wir dies offenbare Geheimniss vor Augen haben, so können wir verstehen, wie in dem Moment der sittlichen That der Gedanke in uns vorhanden sein muss, dass das Gute die Macht über das Wirkliche sei. In dem sittlichen Gebot finden wir die Macht, die uns ganz und gar beansprucht; in der sittlichen That haben wir das Recht dieses Anspruchs frei erkannt und uns völlig unterwerfen wollen. Trotzdem verlässt uns in der sittlichen That der Gedanke nicht, dass Alles in uns mit dem für uns unermesslichen Zusammenhang des Wirklichen verknüpft ist. Beide Gedanken aber können nur unter einer Bedingung in uns neben einander stehen. Wir müssen den Muth zu der Annahme fassen können, dass das unbekannte Grenzenlose, von dem unsere gesammte Existenz thatsächlich abhängt, die verschleierte Gestalt derselben Macht ist, von der wir selbst in freier Einsicht unsere gesammte Existenz abhängig machen. Das Bewusstsein völliger Abhängigkeit von der unbekannten Macht des Wirklichen begleitet alle unsere inneren Zustände. Wenn es also überhaupt in uns zu der sittlichen That kommt, in der wir nur dem Guten als dem ewig Giltigen uns unterwerfen wollen, so denken wir damit zugleich das Gute als die Macht in allem Wirklichen. Damit haben wir keineswegs erklärt, wie die sittliche That möglich sei. Sie bleibt wie alles Leben in ihrem Entstehen unbegreiflich. Aber wir können nun sagen, wie sich das menschliche Bewusstsein in dem Moment der sittlichen That gestaltet. Das sittliche Denken, indem es in die sittliche That übergeht, vollendet sich in dem Gedanken, dass das Gute die Macht in dem Wirklichen ist.

Daraus erklärt sich der mit aller sittlichen Energie verbundene Optimismus. Das Bewusstsein, dem Ewigen zu dienen, schafft uns eine unvergleichliche Erquickung. Denn der mit der

sittlichen Unterwerfung sich verknüpfende Gedanken, dass das Gute über Alles herrscht, bedeutet für den Menschen, der seines aufrichtigen Dienens sich bewusst ist, einen unbezwinglichen Lebensmuth. Jedem, der sittliches Leben kennt, sind auch diese Zusammenhänge bekannt.

Dass man von dieser Einsicht aus einmal auf den Gedanken gerieth, die Sittlichkeit führe nothwendig zur Religion, oder sei im Grunde die Religion selbst, ist sehr verständlich. Denn der Gott der Propheten und Jesu Christi ist der allmächtige gute Wille. Trotzdem ist jener Gedanke der deutschen Aufklärung und vor Allen Kant's ein Irrthum, der die Sittlichkeit zu ruiniren droht und ein gründliches Missverstehen der Religion bedeutet. Denn der innere Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion wird dabei folgendermaassen gedacht. Der menschliche Wille, um sich selbst in der Unterwerfung unter das sittliche Gebot behaupten zu können, erzeuge den Gedanken, dass das Gute, als die Macht über Alles, ihm ewiges Leben verbürge. Dagegen wäre von dem Standpunkt des sittlichen Denkens Folgendes zu sagen. Ein solcher Wille wäre nicht die wahrhaft sittliche Gesinnung, die in schweigendem Gehorsam sich vor dem Ewigen beugt. Wahre Selbstverleugnung ist nur da vorhanden, wo der Mensch, hingerissen von dem Ernst der Sache, der er dient, die Sorge für sich selbst vergisst. Jene angeblich aus der Sittlichkeit hervorgehende religiöse Gedankenbildung wäre also höchst widersittlich. Von dem Standpunkte der Religion aus ist aber die Theorie der Aufklärung ebenso scharf abzulehnen. Denn die eigene Meinung aller Religion ist ohne Zweifel die, dass in ihr dem Menschen etwas gegeben wird, was er sich durch sein Wollen nicht erkämpfen konnte. Sie ist nicht ein Erzeugniss unserer sittlichen Energie. Wer so von ihr denkt, kennt sie nicht. Sie ist im Gegentheil das vollendete Bewusstsein unserer Abhängigkeit. Schleiermacher war also wirklich der Vertreter der Religion selbst, als er mit dieser Auffassung ihres Wesens sich der Aufklärung entgegenstellte.

Es ist zwar richtig, dass auf dem Standpunkt der sittlichen That das Gute als die Macht über das Wirkliche angesehen wird. Es ist auch richtig, dass damit das vollendete sittliche Denken denselben Gedanken erreicht, der in dem geistigen Vorgang der christlichen Religion das Gemeinsame in einer Fülle von Anschauungen ist. Aber erstens besteht die Religion nicht in der Er-

kenntniss, dass jener abstrakte Gedanke wahr ist. In allen Erkenntnissen, die wirklich zu ihr gehören, werden die besonderen Erlebnisse eines bestimmten Menschen erfasst. Lebendige Religion ist nur bei denen, die selbst von Gott gelehrt sind, weil sie sich von ihm ergriffen wissen. Zweitens wird jener Gedanke nicht dem Menschen zur Wahrheit, der einzusehen meint, er werde nur dann seine Pflicht erfüllen können, wenn er sich auf eine solche Wahrheit stützen dürfe. Aus einer solchen Reflexion erwächst die Ueberzeugung, dass in allem Wirklichen ein guter Wille walte, nicht. Wenn man sich eingesteht, ohne Krücken nicht gehen zu können, so stellt man sich damit nicht die Wahrheit fest, dass man Krücken hat, sondern nur die, dass man lahm ist. Erst auf der Höhe des sittlichen Bewusstseins, in dem Moment der Pflichterfüllung geht uns die Wahrheit des Gedankens auf, in dem sich das sittliche Denken mit dem religiösen berührt. Ein Mittel, auf die Höhe der sittlichen That zu gelangen, ist also jener Gedanke einfach deshalb nicht, weil er dem, der noch nicht dahin gekommen ist, überhaupt nicht als Wahrheit einleuchten wird.

Es ist dagegen für sittlich ernste Menschen äusserst wichtig, dass sie in der religiösen Ueberlieferung jenem Gedanken in der Form des Glaubens an Gott begegnen. Sie können da Menschen kennen lernen, die ihnen durch ihr Leben bezeugen, dass sie einen Gott fürchten, den sie nicht nur mit dem Gedanken des allmächtigen guten Willens bezeichnen, sondern der für sie ein geistiges Wesen ist, das sich intensiv um sie selbst bekümmert. Man mag nun der religiösen Ueberzeugung noch so entschiedene Zweifel entgegensetzen, man wird doch durch die blossе Thatsache eines solchen Glaubens beunruhigt, sobald man für sich selbst an der sittlichen Ueberzeugung von dem unbedingten Rechte des Guten und der eigenen Freiheit festhält. Denn der Zweifel beruft sich auf die Thatsache, dass der religiöse Glaube nicht im Stande ist, das, worauf er sich gründet, als etwas Wirkliches jedem Menschen zwingend zu erweisen. Was er Erfahrung nennt, ist nicht für jeden Menschen Erfahrung, und kann es nicht sein. Aber wer deshalb den religiösen Glauben ablehnt, wird doch durch seine eigene sittliche Ueberzeugung wieder unsicher gemacht. Denn in ihr behauptet er ja auch eine Wirklichkeit, die nicht nachweisbar ist, die also nur ein Mensch anerkennen kann, in dem das eigene persönliche Leben zu einer Energie gekommen ist, die bei Anderen

fehlt. Er kann also den Gedanken nicht abweisen, dass es sich mit dem religiösen Glauben ebenso verhalten kann. Dieser Gedanke gewinnt aber noch dadurch an Kraft, dass der Mensch sich sagen muss, er selbst nähere sich ihm in dem Moment der Pflichterfüllung. Der Mensch, der das einsieht, kommt von dem Glauben an Gott, auch wenn er ihn ablehnen will, nicht los. Gott wird ihm wenigstens ein möglicher Gott. In diese innere Situation kommt der sittlich strebende Mensch nicht durch das, was sich in ihm selbst entwickelt, sondern durch die That- sache, dass er in seiner Umgebung den religiösen Glauben als einen unleugbaren Bestandtheil des geschichtlichen Lebens vor- findet.

Durch den Glauben an Gott, den er bei Anderen wahrnimmt, wird dem Menschen das eigene sittliche Denken zu einer uner- träglichen Last. Weil er sich schuldig weiss, nimmt ihm der Glaube Anderer, den er nicht völlig abweisen kann, die innere Ruhe.

Es bleibt ihm nur die Wahl, sich entweder der sittlichen Gedanken zu entledigen, oder durch sie unglücklich zu werden. Diese Krisis kann freilich lange aufgehalten werden. Im jugend- lichen Alter wird der Zusammenhang zwischen dem sittlichen Gehorsam und dem Glauben an Gott, sobald er empfunden wird, in der Regel nur erheben und begeistern. Das wird so lange dauern, als unser Schuldgefühl zwar durch die Erinnerung an einzelne Thaten erregt, aber noch nicht durch den Gedanken, dass wir uns selbst verurtheilen müssen, genährt wird. Hat da- gegen unser Schuldgefühl die Schärfe des Urtheils erreicht, dass wir uns selbst von Grund aus ändern müssen, so kann der Ge- danke an die Macht Gottes uns nicht mehr erheben, sondern muss uns lähmen.

Denn wer es ernstlich versucht, ein neues Leben anzufangen, bemerkt nicht nur, dass der Gang der Natur in ihm selbst, die- sem Bemühen zuwider ist. Er muss auch aus der Welt, die ihn umgiebt, oft den Eindruck empfangen, dass sie ihn in die Tiefe zieht. Unsere bisherige Art zu leben ist mit den Verhältnissen, in denen wir stehen, zusammengewachsen. Unser Wille, anders zu werden, bringt uns daher nothwendig auch nach Aussen hin in schmerzliche Konflikte. Der Mensch, der sich emporarbeiten will, begegnet immer einem Widerstand, der seinem Schuldgefühl neue Nahrung giebt. Sollte das Gute die Macht in dem Wirk-

lichen sein, sollte es also einen Gott geben, so drängt sich dem Menschen, der einen solchen Widerstand findet, der Gedanke auf, dass er darin die Abweisung Gottes erfährt. Der schuld-bewusste Mensch also, der sich zu der gewaltigsten Kraftanstrengung aufgefordert sieht, wird zugleich niedergedrückt durch die Furcht, dass Gottes Macht ihn ohnmächtig mache.

In diesen inneren Zwiespalt wird der Mensch schliesslich durch das sittliche Denken gebracht. Er ist zum Mindesten nicht im Stande, den Glauben an Gott, den ihm Andere bezeugen, als unberechtigt abzuweisen. Denn auf den Höhepunkten seines sittlichen Kampfes ist in ihm selbst der Gedanke entstanden, dass in dem sittlichen Endzweck sich ein Wille ausdrückt, der die Macht in allem Wirklichen ist. Der Mensch aber, in dem dieser Gedanke mit dem Schuldgefühl und mit der Forderung, sich von Grund aus ändern zu sollen, zusammentrifft, sieht in sich das Gefühl für die Berechtigung seines Daseins schwinden. Der höchste Gedanke, den die sittliche Energie erreicht, zerstört in dem Menschen den sittlichen Muth.

Wenn der Mensch in dieser Lage sich selbst überlassen bleibt, so ergeben sich von da aus zwei Möglichkeiten. Er kann versuchen, die sittlichen Gedanken so abzuschwächen, dass sie ihn nicht mehr beunruhigen, und dass sie namentlich die Behauptung des Glaubens an Gott nicht mehr unterstützen können. Ein Niederschlag dieses Verhaltens ist die moderne eudämonistische Ethik. Sie sucht sich, freilich ohne jemals ihr Ziel ganz zu erreichen, des sittlichen Ideals, seines Zwanges und seiner Unruhe zu entledigen. Denn gegen Anwandlungen einer Furcht vor Gott verschanzt sich der Mensch am besten, wenn er sich in Erwägungen des Relativen einspinnt und die Ansprüche des unbedingten Giltigen zu überhören sucht. Dadurch, dass sie diese Hilfe leistet, ist die eudämonistische Ethik stark. Ihre Schwäche aber liegt darin, dass der Mensch doch schliesslich von der Bestimmung zur Persönlichkeit nicht gänzlich loskommt. Deshalb findet die Krisis des sittlichen Bewusstseins ihren sachlich begründeten Ausgang vielmehr darin, dass der Mensch durch die sittlichen Gedanken, von denen er doch nicht loskommt, unglücklich wird. Er wird um so unglücklicher, je ernster und aufrichtiger er ist. Hält der Mensch an seinem Wohlbefinden fest, so lässt er in sich selbst die Anlage zu persönlichem Leben verkümmern. Hält er an den sittlichen Gedanken fest, so endet er in einer

inneren Unsicherheit, die er vielleicht vor Anderen, aber nicht vor sich selbst verbergen kann.

Dieses Verhängniss lastet auf der Geschichte mit Ausnahme einer kleinen Schaar von Menschen. Es giebt Menschen, die behaupten, dass in dieser Geschichte für den Sehenden eine Thatsache vorhanden ist, die ihm dazu hilft, jene Last los zu werden, und ihm ein Wachsthum des sittlichen Lebens möglich macht, das wir von unserem sittlichen Denken aus nicht erreichen.

Zweiter Theil.

Das christlich sittliche Leben.

Erster Abschnitt.

Die Entstehung des christlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Die Wiedergeburt.

§ 18. Die Erlösung durch Jesus Christus.

Fehlte uns die innere Spannung des sittlichen Kampfes, so hätte uns auch das Christenthum nichts zu bieten. Aber sie fehlt uns niemals gänzlich. Denn so lange wir Menschen sind, spüren wir in unserem inneren Leben die Macht des Gesetzes, das allein uns zu menschlichen Wesen erhebt. Menschen sind wir, sofern wir innerlich selbständig werden. Dazu giebt es aber nur einen Weg. Wir müssen uns in unserem Thun als die Vollstrecker dessen denken können, was wir als ewig berechtigt und deshalb als sittlich geboten erkennen. Die innere Selbständigkeit eines wahrhaft menschlichen Lebens erreichen wir also nur, wenn wir unsere gesammte Existenz als einen Ausdruck der sittlichen Ordnung zu gestalten suchen. Sowie dieser Wille in uns nachlässt, überfluthet uns das Thierische und beginnt unsere Selbständigkeit aufzulösen. Aber so lange wir uns noch vom thierischen Leben unterscheiden wollen, packt uns doch immer wieder die Nöthigung, uns nicht einfach von dem Naturtrieb fortreißen und von unserem Schicksal uns unterjochen zu lassen, sondern aus unserem Leben selbst etwas zu machen.

An Menschen, die in diesem Kampfe stehen, wendet sich das Evangelium mit seinen Verheissungen. Jesus hat die Menschen nicht als eine unterschiedslose Masse des Bösen angesehen. Er kennt Menschen, die mit brennendem Schmerz an ihre sittliche Ohnmacht denken, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten. Solche Menschen unterscheidet er von denen, die sich

nicht in Bewegung bringen lassen, von den Unrettbaren. Das sind die, die sich nicht auf sich selbst besinnen wollen, sondern bei aller Geschäftigkeit träge und unwahrhaftig sich gegen das Wirkliche absperren. Diese allein giebt er nicht nur auf, sondern bekämpft sie als Werkzeuge des Bösen. Den Anderen aber, die sich aus dem Selbstbetrug herausarbeiten wollen, bietet er sich als Retter an, auch wenn sie unter einer noch so grossen Last von Schuld seufzen.

Die Umwandlung solcher Menschen in kraftvolle und freudige Wesen, die Entstehung eines selbständigen, persönlichen Lebens in dieser Welt ist das Christenthum. Wie der Mensch umgewandelt wird, der ein Christ wird, ist im Neuen Testament mit den schroffsten Worten ausgesprochen. Was ihm widerfährt, wird Wiedergeburt genannt, er selbst eine neue Schöpfung Gottes. Von dieser Umwandlung müssen wir aber selbst eine deutliche Vorstellung haben, wenn wir in der christlichen Ethik darstellen wollen, wie ein Christ handelt. Denn in dem, was dabei mit ihm vorgegangen ist, ist es begründet, dass der Christ so handeln kann und muss. Aber eine deutliche Vorstellung von einer solchen inneren Umwandlung können wir nur dadurch haben, dass wir sie erleben. Mit jener Behauptung einer Wiedergeburt wird etwas gesagt, was aller sonstigen Erfahrung widerstreitet, was also nicht konstruiert, sondern nur erlebt werden kann. Sind wir Christen, so muss uns deutlich vor Augen stehen, worin uns eine Erneuerung unserer ganzen Existenz gegeben ist. Das haben wir nöthig, um das eigenthümliche Handeln eines Christen nach seinen innersten Motiven und Kräften darstellen zu können. Wir haben es aber auch nöthig, um überhaupt als Christen leben zu können. Denn wer nicht aus dem Bewusstsein, dass ein wunderbares Erlebniss ihn neu gemacht hat, Freude am Leben schöpft, ist kein Christ.

In den beiden grossen Reformationen des abendländischen Christenthums hat es sich darum gehandelt, ein klareres Bewusstsein von der Umwandlung zu gewinnen, in der das Christenthum besteht. Der Grundgedanke in dem Wirken Augustin's ist, dass Gott uns die Kraft giebt, gute Menschen zu werden, wenn wir wirklich Christen werden (vgl. *Enchirid. 31: tunc efficimur vere liberi, cum deus nos fingit ut boni homines simus*). Aber bei Augustin bleibt es im Dunkel, wie sich im Bewusstsein des Menschen die entscheidende Wendung vollziehe. Er hat

deutlich gesehen, dass der Mensch mit dem Problem des sittlichen Lebens nicht in's Reine komme; dass er zwar die sittliche Aufgabe nicht los werde, aber sittliches Leben nicht erreiche. In dem pelagianischen Streit hat er den grossen Grundsatz durchgekämpft, dass deshalb die Hilfe für den Menschen jenseits der sittlichen Kraft liegt. Dass sie von Christus herkomme, verstand sich von selbst. Aber trotzdem hat Augustin nicht beschrieben, wie in dem Innern des Einzelnen ein neues Feuer entzündet wird, wenn er Christus kennen lernt und seine Macht erfährt. Die Vorstellung, dass es eine allgemeine Macht der Gnade gebe und dass sie an Alles geknüpft sei, was von Christus herstamme, hat ihm und vielen Christen nach ihm genügt. Sie haben sich dadurch das persönliche Leben, das ihnen wirklich geholfen hatte, als eine geheimnissvolle Macht vergegenwärtigt. Aber in der Hand von Menschen, die überhaupt nicht sittliche Befreiung, sondern nur Sicherung ihres Lebens suchten, hat jene unbestimmte Vorstellung von der Erlösung durch Christus einen Inhalt gewonnen, der vielmehr geeignet war, von Christus zu scheiden als zu ihm hinzuführen. Sachen sollten die Gnade einschliessen, das absolut Unverständliche sollte die Kräfte des Heils besitzen. Heilige Sachen, die im Gebrauch der Kirche ständen, seien Kanäle der Gnade. Diese Vorstellung in ihrer sinnlichen Fasslichkeit liegt allen Menschen bequem, die in der Noth des Lebens sich gern dem Traum von Zaubermitteln, die ihnen helfen könnten, überlassen. Dagegen muss dieselbe Vorstellung Alle bedrücken, die eine Ahnung davon haben, dass wir in dem inneren Leben unseres Bewusstseins einer Erneuerung bedürfen. Sie verlangen danach, dass ihnen nicht bloss behauptet werde, sie würden erlöst, sondern dass sie es erleben. Deshalb ist im Christenthum überall, wo es mit der Vorstellung von der magischen Heilskraft von Sachen belastet ist, um so leidenschaftlicher das Verlangen hervorgebrochen, dass man die innere Umwandlung erleben möchte. So lange aber jene Vorstellung festgehalten wird, dass in Sachen, wie in den heiligen Gebräuchen und Lehren der Kirche, eine Kraft der Erlösung stecke, bleibt auch die Vorstellung von der Gnade als einer unbestimmten, unpersönlichen Kraft bestehen. Dann wird man sich aber auch das Erlebniss der Erlösung nur als ein Erleiden und nicht als ein Verstehen vorstellen. Diese Erscheinung begleitet denn auch das katholische Christenthum bei uns sowohl wie in der römischen Kirche. Christen, die fortfahren,

das ihnen Unverständliche als Heilmittel zu verehren, aber nach einer inneren Umwandlung verlangen, werden immer darauf verfallen, sie müssten durch einen Moment ungeheurer Erregung schreiten, in der das Alte versinke und ein neues Leben geboren werde. Sie machen sich dann daran, einen solchen Moment innerer Revolution für sich herbeizuführen, und meinen, auf solche Weise mit dem christlichen Gedanken der Wiedergeburt Ernst zu machen.

Aber die Wiedergeburt, deren die Jünger Jesu sich bewusst sind, ist weder ein Zauberwerk, das der Mensch sich einbilden, noch eine ungewöhnlich starke Erregung, die der Mensch erleben soll. Der damit gemeinte geistige Besitz kann sich bei einem Christen finden, der ihn nicht auf einen solchen Sturm der Gefühle zurückführt. Und er ist sicherlich niemals eine Wirkung von Sachen, denn eine innere Umwandlung können wir nur durch das erfahren, wozu wir innerlich erhoben werden, indem wir es geistig erfassen oder verstehen. Die Rettung des persönlichen Lebens, das in uns gegen den Untergang kämpft, kann uns nicht aus Sachen, sondern nur aus persönlichem Leben kommen.

In der Reformation des 16. Jahrhunderts ist der Grundgedanke des abendländischen Christenthums, dass die Erlösung eine sittliche Befreiung des Menschen sei, festgehalten (vgl. A. C. 3, 227: *ideo iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi Dei incipiamus*). Nur das ist schroff abgelehnt, dass eine solche Erlösung durch Sachen bewirkt werde. In der Apologie der Augustana ist gesagt, dass christliches Leben zu Grunde gehen müsse, wenn man auf die geheimnissvolle Kraft von Sachen ein solches Vertrauen setze und dass dann Christus überhaupt nicht mehr „als Erlöser gebraucht“ werde. Ebenso kräftig haben die Reformatoren das betont, dass es einem Christen nöthig sei, von dem Vorgang der inneren Umwandlung eine Anschauung zu gewinnen. Dies sei den katholischen Gegnern immer verborgen geblieben, sie dagegen könnten zeigen, *quomodo bona opera facere possimus* (vgl. A. C. 20, 36; A. C. 3, 15). *Adversarii nusquam dicere possunt, quomodo detur spiritus sanctus* (A. C. 2, 63). Die Reformatoren aber meinten, dass da, wo wirklich christlicher Glaube entstanden sei, der Mensch auch dessen inne werde, dass er wunderbar erneuert sei. Sie behaupteten, es erlebt zu haben und verständlich machen zu können, dass der Mensch aus seiner sittlichen Noth heraus sei, wenn er an Christus glaube.

§ 19. Der christliche Glaube.

Wer sittlich frei werden will, muss den sittlichen Endzweck wollen. Behaupten wir nun, dass wir durch unseren Glauben sittlich erlöst werden, so macht das leicht den Eindruck, als ob wir an ihm ein Surrogat für den guten Willen zu besitzen meinten. Daraus aber erwächst dem Christenthum der gefährlichste Widerstand. Es hat dann den sittlichen Ernst gegen sich, also die Gesinnung, auf die es rechnet und die es zu voller Kraft und Wirkung bringen soll. Der Glaube, in dem Paulus und Luther eine Erlösung gefunden haben, sollte aber sicherlich nicht das sittliche Wollen überflüssig machen, weil er ein besseres Mittel zur Seligkeit sei. Sie haben nicht einen Ersatz des guten Willens gesucht, sondern diesen selbst. Was bei ihnen das Evangelium von der Erlösung durch den Glauben bedeutet, zeigt am einfachsten der Ausdruck desselben Gedankens in der Verkündigung Jesu.

In der Sprache seines Volkes hat Jesus den Zustand der erlösten Menschheit Reich Gottes genannt. Zahlreiche Spuren in den Evangelien scheinen die Vermuthung nahe zu legen, dass Jesus erwartete, zwar nicht alle aber manche von den sinnlichen Freuden des Menschen wiederzufinden, wenn diese Welt vergangen und das Reich Gottes vollendet sein werde. Wenn nun die Historiker diese Spuren sammeln und mit ihrer Hilfe das Leben Jesu in und mit seiner Umgebung anschaulicher zu machen suchen, so wollen wir das dankbar anerkennen. Wir dürfen nichts davon gering achten, sobald wir eine Ahnung davon haben, dass durch die Kraft Jesu der Menschheit eine Bahn zu ihrer Vollendung gebrochen ist. Denn wir können nicht wissen wie einmal solche durch historische Forschung uns sichtbar gemachte Spuren seines Erdenlebens uns seine eigenthümliche Art und Kraft näher bringen können, wenn sie auch zunächst uns recht fremd und werthlos zu sein scheinen. Wir sind also sehr bereit, uns auf solche Weise belehren zu lassen. Aber das dürfen wir nicht zugeben, dass uns dadurch überhaupt erst klar werden könne, was Jesus mit dem Reiche Gottes gemeint hat. Es bedarf keiner historischen Gelehrsamkeit, um zu verstehen, was der Gedanke des Reiches Gottes in dem Munde Jesu bedeutete. Wer ihm überhaupt nahe kommt, bemerkt, dass in den Worten, die er gebraucht, Kraft und Leben ist. Sie sind bei ihm nicht

leere Worte. Es ist also nicht denkbar, dass Jesus „Reich Gottes“ gesagt und dabei nur solche Dinge wie Essen und Trinken im Auge gehabt habe. Wenn er jenes Wort gebraucht, um den Menschen ihr Heil zu zeigen, so hat er auch sagen wollen, dass nichts Anderes sie selig machen könne als Gottes vollkommene Herrschaft, vor Allem in ihnen selbst. Für den Mangel an Ehrfurcht gegen Gott, der sich in dem Missbrauch seines Namens zeigt, ist Jesus so empfindlich gewesen, wie er es in den Worten Mt 5 33—37 ausspricht. Es ist dann doch nicht denkbar, dass ein solcher Missbrauch des Namens Gottes ihn selbst nicht bloss in einer gelegentlichen Aeusserung, sondern in seinem innersten Leben beflecken sollte. Diese Befleckung aber läge vor, wenn er bei dem Worte „Reich Gottes“ nicht daran gedacht hätte, dass die Menschen dann allein selig sein können, wenn sie erfahren, wie Gott herrscht. Endlich hat Jesus alle Forderungen, die dem Menschen gelten, in das eine Gebot der Gottesliebe zusammengefasst¹. Viele mögen annehmen, dass er selbst sich diesem Gebot gegenüber schuldig gewusst habe, weil auch in seiner Seele Manches Raum gefunden habe, was sich nicht in Verlangen nach Gott auflösen liess. Aber Niemand, der aus seiner Lehre und seinem Werke den Eindruck einer erstaunlichen Willenskraft empfangen hat, wird es für denkbar halten, dass Jesus die Gesinnung, die aus seiner Erkenntniss des höchsten Gebotes folgen musste, in seinem Gedanken vom höchsten Gute verleugnet habe. Das hätte er aber gethan, wenn er unter dem, was den Menschen selig machen soll, irgend etwas Anderes verstanden hätte, als die volle Erfahrung der Macht Gottes.

Das wollen nun auch Paulus und Luther mit dem Satze sagen, dass der Christ durch seinen Glauben erlöst wird. Der Glaube ist innere Unterwerfung unter Gott. In ihr nimmt die Herrschaft Gottes ihren Anfang, durch die Alles, was den Menschen unselig macht, seine sittliche Ohnmacht und seine Angst vor dem Schicksal überwunden werden soll. Aber uns selbst ist damit noch nicht geholfen, dass Jesus und Paulus und Luther diesen Gedanken gehabt haben. Für uns handelt es sich darum, ob wir von uns dasselbe sagen können, ob also auch wir durch völlige Unterwerfung unter Gott frei sein können. Das ist die

¹ Die Richtigkeit dieses Satzes wird dadurch nicht aufgehoben, dass Jesus ein zweites Gebot daneben stellt (vgl. § 23).

Frage des Christenthums. Jesus aber ist deshalb unser Erlöser, weil wir es ihm verdanken, dass wir diese Frage bejahen können. Ist es so mit uns, so müssen wir davon Rechenschaft geben können, wie der Glaube als Unterwerfung unter Gott in uns entsteht. Dazu kann Niemand kommen, der nicht in sittlicher Gesinnung einsieht, dass alles Wirkliche dem sittlichen Endzweck dient. Denn er allein kennt das, was als Macht über Alles gedacht werden kann, den guten Willen. Haben wir diese Erkenntniss gewonnen, so können wir den religiösen Glauben Anderer, die Ueberzeugung, dass sie selbst in dem Schutze Gottes stehen, nicht einfach als Illusion ablehnen. Aber ebensowenig können wir durch die sittlichen Gedanken und durch das Zusammen treffen mit dem Ausdruck religiösen Glaubens oder mit der religiösen Ueberlieferung selbst zu einem solchen Glauben kommen. Denn der so entstandene Gedanke, dass Gott wirklich sein könne, verschärft das Schuldgefühl, weil sich nun mit der Selbstverurtheilung die Furcht vor Gott verbindet. Der Schatten, den die Religion Anderer in die Seele eines sittlich kämpfenden und schuldbewussten Menschen wirft, kann bei diesem nur dazu dienen, ihm den sittlichen Muth zu nehmen. So lange ein Mensch an der Wahrheit der sittlichen Gedanken festhält, kann ihm der Eindruck, dass bei Anderen der Glaube an Gott, für den er selbst keinen Grund findet, aufrichtig sei, nur peinlich sein. Sobald dagegen ein Mensch dazu kommen kann, den Anschluss an die Religion Anderer als eine Sache der Disciplin oder der Gewohnheit zu behandeln, ist dies ein sicheres Zeichen davon, dass bei ihm die sittlichen Gedanken, die ihn zur Selbstständigkeit verpflichten, entweder noch nicht klar geworden oder wieder verdunkelt sind. Ein solcher nachgemachter Glaube ist ein Zeichen sittlicher Unreife oder sittlicher Verkümmern. Auf der anderen Seite ist aber auch ein Glaube an Gott, der nichts weiter als ein Ausdruck sittlicher Begeisterung sein will, entweder mit einer Selbsttäuschung verbunden, so dass man sich der anderen Gründe, die er hat, nicht bewusst wird, oder er ist ein kraftloses Gebilde eines nach sittlicher Befreiung verlangenden Menschen.

Trotzdem haben diese beiden Formen des Glaubens in der Geschichte des Christenthums eine ungeheuere Verbreitung. Der nachgemachte Glaube ist überall naturgemäss, wo die Menschen sich noch nicht sagen können, dass Jeder etwas für sich sein und seinem eigenen Gesetze folgen soll. Er wird aber auch

künstlich festgehalten, wenn die Menschen mehr darauf bedacht sind, das sinnliche Leben zu pflegen, als geistig weiterzukommen. Alle Pietät dient dazu, ein langes Leben auf Erden zu sichern. Wird das das herrschende Interesse, so liegt es nahe, dass man Regungen wirklicher Religion unterdrückt, damit ein zur Sitte gewordener Glaube ungestört bleibe. Einem allerdings überaus wichtigen Lebensmittel wird dann das Leben selbst geopfert. Je mehr aber das geschieht und von den irdischen Gewalten in Staat und Kirche befördert wird, desto lebhafter regt sich in einer Gemeinschaft, in der das Streben nach sittlicher Selbständigkeit noch nicht erstickt ist, die andere Auffassung des Glaubens. Alle, die die Sittlichkeit nicht in der Sitte untergehen lassen wollen, sind gegenüber einer Religion, die als Recht und Gewohnheit künstlich geschützt werden soll, dazu geneigt, nur eine solche Religion gelten zu lassen, die allein aus der Kraft der sittlichen Gesinnung abgeleitet werden könne.

Man könnte das Ringen dieser beiden Kräfte, des Traditionalismus und des Rationalismus, als die unvermeidliche Form der geschichtlichen Bewegung der Religion ansehen. Denn es ist oft zu bemerken, dass wenn eine von beiden gewaltsam durch die andere beseitigt wird, oder beide nicht mehr zusammenwirken wollen, das Leben der Religion in der Gemeinschaft aufhört. Der Traditionalismus verzichtet dann auf Wahrhaftigkeit und giebt damit ebenso die wirkliche Religion auf, wie der Rationalismus, der sich schliesslich auf eine religionslose Sittlichkeit zurückzieht. Diesen Zersetzungsprozess haben wir jetzt in den romanischen Völkern vor Augen. Die Frommen haben immer weniger individuelle Lebendigkeit, üben aber den mechanischen Druck einer ungeheuren Masse aus; und die individuell Lebendigen, die in dem Streben nach Wahrhaftigkeit, die Sehnsucht nach wirklicher Religion kundgeben, sehen in der Religion das Verderben.

Dennoch würde es nicht richtig sein, den Kampf jener beiden Richtungen als das geschichtlich Nothwendige hinzunehmen. Wir müssen das Richtige in beiden festhalten. Aber sie selbst sind überwunden, sobald uns klar wird, was christlicher Glaube wirklich ist. Wenn wir die christliche Ueberlieferung nicht auf uns wirken lassen, werden wir keine Christen. Wenn nicht unser Glaube an Gott eine Bethätigung sittlicher Gesinnung ist, sind wir keine Christen. Was der Traditionalismus und Rationalis-

mus fordern, ist also in dem Glauben eines Christen erfüllt, aber freilich in anderer Weise, als es jene beiden Richtungen sich vorstellen.

Ist der christliche Glaube Gottes Herrschaft in dem Menschen und die damit verbundene Unterwerfung des Menschen unter Gott, so kann er nur daraus entstehen, dass Gott sich uns offenbart. In den christlichen Kirchen ist nun die Meinung verbreitet, dass wir diese Offenbarung in der Form überlieferter Lehre besitzen, besonders in den Erzählungen und Lehren der hl. Schrift. Diese Meinung hat die providentielle Bedeutung, die Menschen an eine Ueberlieferung zu binden, ohne die christlicher Glaube in ihnen nicht gewirkt werden kann. Aber man kann sich doch leicht klar machen, dass diese Lehren und Berichte keineswegs schon für alle Menschen, die sie für wahr halten, Offenbarung Gottes sind. Sind wir in der christlichen Gemeinde aufgewachsen, so kann uns Vieles von dieser Ueberlieferung eine Gewohnheit des Denkens werden. Wir empfangen damit ein unschätzbares geistiges Gut, aber nicht die Offenbarung Gottes, die uns innerlich umwandeln und Alles für uns neu machen soll. Alles, was uns die Erziehung mitgiebt, nützt uns nur, wenn es uns zur Selbständigkeit befähigt. Auch die Eingewöhnung in die Vorstellungen frommer Menschen kommt uns nur zu statten, wenn wir selbst fromm werden. Unser Glaube braucht die Lehrüberlieferung zum Leben, aber er selbst ist nichts Ueberliefertes. Er muss in jedem von uns neu entstehen. Ist er wirklich Gottes Herrschaft in unserem Herzen, so ist er sicherlich aus der Macht dessen erwachsen, was uns selbst als Gottes Offenbarung klar geworden ist. Dann ist aber das Ringen nach innerer Klarheit der einzige Weg zu christlichem Glauben. Wer Gott finden will, muss in sich gehen. Alles, was uns als der aufrichtige Ausdruck des religiösen Glaubens Anderer berührt, darf für uns nicht zur Aufforderung werden, dasselbe zu sagen. Eine solche Zumuthung dringt freilich oft an uns. Es ist auch nicht schwer, ihr zu folgen und dann sogar die geistige Situation nachzuempfinden, der die Worte, die wir in den Mund nehmen, ursprünglich angehören. Wir können daran sogar grossen Genuss haben, wenn unsere Phantasie die religiöse Haltung, die uns in Worten und Handlungen nahe tritt, nachbildet. Aber wenn solche Genüsse uns nicht zur Selbstbesinnung anregen, so nutzen sie die Kräfte unserer Seele ab.

Durch die Glaubensworte Anderer, also schliesslich durch die ganze religiöse Ueberlieferung wird uns nur dann geholfen, wenn wir durch sie dazu angeleitet werden, das wahrzunehmen, was als Offenbarung Gottes für uns selbst in unserem eigenen Leben steht.

Fromm werden heisst die Ueberzeugung gewinnen, die überweltliche Macht Gottes trage und leite unser Leben durch diese Welt hindurch zu einer unvergänglichen Vollendung. Dazu kommen wir nicht, wenn uns nicht die religiöse Ueberlieferung zur Seite steht, die uns anregt, und an der unsere eigenen religiösen Gedanken in ihrem Entstehen einen Halt haben. Ebenso wenig aber ist Glaube an den überweltlichen Gott bei einem Menschen möglich, dem die innere Sammlung in sittlicher Gesinnung fehlt. Denn erstens schafft uns erst der Gedanke an das, was uns unbedingt verpflichtet, die Möglichkeit, uns eine überweltliche Macht vorzustellen. Das Einzige, was wir nicht als zur Natur gehörig denken können, ist der gute Wille. Wenn wir uns nicht durch unsere sittliche Erkenntniss gezwungen sähen, den Kampf mit der Natur in uns selbst aufzunehmen, bliebe der Name des überweltlichen Gottes, der uns überliefert ist, für uns ein leerer Schall. Wir würden dann das Wort gebrauchen, aber dabei unsere irdischen Wünsche als das denken, was den Willen Gottes bestimme. Unsere wirkliche Meinung wäre dann, dass sie das wahrhaft Mächtige oder Gott seien. Eine solche Wunschreligion ist Illusion und verdient die tiefe Geringschätzung, mit der sie von solchen Männern wie Hume und Feuerbach bedacht wird. Die Gesinnung dieser Atheisten steht dem christlichen Glauben in einer wichtigen Beziehung näher als alle Wunschreligion. Sie haben wenigstens den Ernst, das Wirkliche, das in ihrem Gesichtskreis liegt, sich nicht zu verschleiern. Der christliche Glaube kann aber auf jeden Fall nur in einem Menschen Wurzel fassen, der sich noch zu dem Willen bringen lässt, über seine eigene Lage sich keine Illusionen zu machen. In dem rücksichtslosen Drang nach Wahrheit, in der Entschlossenheit, die eigene Existenz so klar wie möglich zu erfassen, liegt bereits ein sich Aufthun für Gott. Also ohne das Durchbrechen zu einem wahrhaftigen Wollen in der Richtung auf den sittlichen Endzweck ist christlicher Glaube schon deshalb nicht möglich, weil wir die Ueberweltlichkeit Gottes erst dann wirklich denken können, wenn wir durch das Gebot, uns selbst zu verleugnen, die

Vorstellung eines von der Welt unabhängigen Lebens gewonnen haben. Im christlichen Glauben erfahren wir immer auf's Neue, dass das, was Gott uns sein will, jenseits der Finsterniss der Selbstverleugnung liegt. Damit haben wir aber die Bedeutung der sittlichen Gesinnung für den christlichen Glauben noch nicht vollständig erfasst. Der christliche Glaube kann zweitens deshalb nicht ohne die innere Sammlung in der Erkenntniss des Guten sein, weil er willige Unterwerfung unter Gott ist. Denn gerade dieser inneren Regung ist nur ein Mensch fähig, der sich bewusst ist, das ewig Gültige selbst zu erkennen. Ein Mensch, der das nicht erreicht hat, ist in seinem Inneren hart und unzugänglich. Die Beugung in völligem Gehorsam ist nur dem möglich, der in eigener Erkenntniss das erfasst hat, dem gegenüber ihm nichts Anderes denkbar ist als völlige Unterwerfung. Folglich kann ein Mensch nur in dem Maasse christlichen Glauben haben, als er in der Erkenntniss des ewig Gültigen innerlich selbständig wird.

Es ist noch ein Drittes hervorzuheben, was sittliche Gesinnung als einen Bestandtheil des christlichen Glaubens, oder vielmehr aller wahrhaftigen Religion kenntlich macht. Das wird uns deutlich, wenn wir uns schliesslich fragen, was sich in dem christlichen Glauben, der Unterwerfung unter Gott selbst sein will, noch ausser dem Einfluss der Ueberlieferung und ausser sittlicher Gesinnung als seine Existenzbedingung nachweisen lässt. Das Bewusstsein, dass Gott in uns herrsche, können wir nur haben, wenn unsere eigenen Erlebnisse uns sein Wirken auf uns bezeugen. Aus unserer Besinnung auf die Wirklichkeit, in der wir stehen, muss dann der Eindruck hervorgegangen sein, dass der gute Wille, der in uns selbst schwach ist, über uns allmächtig waltet und uns emporzieht. Es ist aber klar, dass der Mensch ein solches Urtheil nur gewinnen kann, wenn er sich so weit auf sich selbst besonnen hat, dass seine Existenz ihm etwas Einheitliches geworden ist. Dieses Ziel wird aber nur auf eine Weise wirklich erreicht. Wir müssen im Stande sein, Alles, was wir zu unserer Wirklichkeit rechnen, unter einem Zweck zusammenzufassen, den wir selbst als ewig gültig erkennen, also unter den sittlichen Endzweck. Ohne die Besinnung auf das Ganze unseres Lebens, die in sittlicher Gesinnung liegt, erleben wir nichts, was uns als Gottes Offenbarung an uns überzeugen könnte. Eine noch so gewaltige Erregung, die nicht zugleich

eine Klärung der sittlichen Erkenntniss ist, kann auf die Dauer den Anspruch, dass uns in ihr die Macht über Alles sich kundgebe, nicht behaupten. Die Macht über Alles können wir nur in dem sehen, dem wir selbst alle unsere Lebensmomente unterordnen. Eine unsittliche Religion ist nicht nur widerwärtig, sondern sinnlos.

Die Erfahrungen aber, die als Offenbarungen Gottes auf uns wirken, wenn wir überhaupt religiös lebendig werden, sind dieselben, die uns auch zu sittlicher Selbstbesinnung bringen. Eine Sittlichkeit, die bloss Selbstbehauptung wäre, kann der einzelne Mensch für sich allein herstellen, indem er sich seinen Vortheil überlegt. Dagegen eine Sittlichkeit, die als Selbstverleugnung den Menschen über das, was er war, hinausbringt, kann in dem Einzelnen nur entstehen, wenn Andere ihn mit Ehrfurcht und Vertrauen erfüllen. In dem Erlebniss eines solchen Vertrauens wird der Bann der egoistischen Reflexion durchbrochen, die aus dem Naturtriebe der Selbsterhaltung hervorgeht. Die Gedanken, in denen sich dieses Erlebniss bewegt, machen uns selbständig. Sie enthalten die Erkenntniss, wie der Mensch allein ein wahrhaftiges einheitliches Wollen haben kann. Aber während diese Erkenntniss für sich allein nicht die Kraft hat, den auf die Behauptung seines gegenwärtigen Lebens gerichteten Menschen praktisch zu bestimmen, so findet der Mensch sich über diese Lebensrichtung erhoben, wenn es ihm begegnet, dass er sich vor Anderen in Ehrfurcht beugen und ihnen vertrauen muss, denn in der Form des Vertrauens, das ihm die Kraft Anderer abgewonnen hat, erlebt er es, dass die sittlichen Gedanken ihn thatsächlich praktisch bestimmen. Die geistige Bewegung, in die wir dabei durch Andere gebracht werden, ist aber auch Entwicklung unserer eigenen freien Einsicht. Denn das sehen wir allerdings ein, dass der Mensch nur dann ein wahrhaftiges Wollen hat, wenn er den Gedanken folgt, die den Vorgang des Vertrauens erfüllen. Also in dem Moment des Vertrauens wissen wir uns abhängig und selbständig zugleich. Wir sind innerlich gehoben oder befreit, und erkennen es als das Ziel unseres Wollens, uns frei zu machen. Darin liegt für uns der Ursprung von Religion und Sittlichkeit. Beide werden dem Menschen dadurch möglich, dass er in das Erlebniss des Vertrauens versetzt wird. Sie können alsdann dadurch wirklich werden, dass wir uns auf den Inhalt dieses Vorgangs besinnen. Ohne die

Kraft des Bewusstseins, sich selbst zu klären und damit das Wirkliche zu erfassen, würden wir von dem Erlebniss des Vertrauens aus weder zur Religion noch zur Sittlichkeit kommen. Sammeln wir uns in dem sittlichen Gedanken, so dass wir uns der Richtung auf den klar erkannten Endzweck bewusst werden, so haben wir ein wahrhaftiges oder ein sittliches Wollen. Klärt sich in uns das Bewusstsein der Thatsache, dass die Kraft sittlicher Güte uns ergriffen und über bisherige Schranken unseres Lebens uns hinweggehoben hat, so können sich daran die Anfänge der Religion knüpfen. Denn ein religiöser Glaube, der sich selbst von der Illusion unterscheiden kann, ist dann allein in uns entstanden, wenn wir uns in unserer gesammten Existenz abhängig wissen von einer Macht des Guten, die uns unsere Zukunft in der sittlichen Aufgabe öffnet.

Die Ueberzeugung von einer solchen Abhängigkeit beruft sich auf Offenbarung Gottes. Damit ist gesagt, dass sie nicht mittheilbar ist und uns selbst in ihrer Entstehung ein Geheimniss bleibt. Weder unsere Anstrengung noch das Zuströmen religiöser Vorstellungen aus der Ueberlieferung macht uns fromm, sondern das Anwachsen der Erlebnisse einer uns befreienden und leitenden Güte. Diese Erlebnisse aber haben wir für uns allein. Wenn wir sie Anderen vor Augen stellen könnten, so wäre das auch ganz werthlos. Denn sie sollen nicht unser Leben nachbilden, sondern ihr eigenes finden. Dazu, zu sich selbst zu kommen, können wir ihnen allerdings behilflich sein, indem wir durch ihnen erwiesene Güte und Treue ihr Vertrauen gewinnen, den Muth unseres Glaubens durch unsere Lebensfreude beweisen und die Gedanken unseres Glaubens nicht aufdringlich, aber unbefangen aussprechen. Durch das Alles werden sie auf eine Wirklichkeit hingewiesen, die ihnen noch verborgen ist. Wenn sie dann die sittliche Erkenntniss, in der sie ihrer Selbständigkeit sich bewusst geworden sind, nicht verleugnen, so werden sie sich durch unser Glaubenszeugniss nicht unterjochen lassen und sich nicht selbst belügen. Wohl aber werden sie die Frage hören und sich zu Herzen dringen lassen, ob sie nicht auch in ihren Lebensführungen die Macht eines guten Willens verspüren, der sie emporzieht. Wir glauben, dass jeder Mensch, der sich aufrichtig diese Frage zu beantworten sucht, schliesslich vor der Wirklichkeit eines Wesen stehen wird, dem er sich aus freier Einsicht völlig unterwirft. Dann allein hat er eine Religion, die nicht bloss

eine Spiegelung seiner Wünsche, seiner Angst und seiner Feigheit ist, sondern das Erlebniss der Offenbarung Gottes an ihn selbst. Aber es giebt zarte Anfänge dieser Religion, in denen sie sich selbst noch verborgen ist. Die Ergriffenheit von der rettenden Macht des guten Willens kann in einem Menschen sehr stark sein, ohne dass er den Namen Gottes zu gebrauchen wagt. Die Offenbarung Gottes an ihn selbst kann einen Menschen erquickern, der nicht dieses Erlebniss, sondern das, was ihm Andere sagen, Offenbarung nennt. Aber Alle, in denen Religion angefangen hat, sind doch darin einig, dass die Macht in allem Wirklichen nichts Anderes sein kann als der gute Wille. Diese Ueberzeugung können sie nicht haben ohne ihre sittliche Erkenntniss, ohne die Erfahrungen von der sie befreienden Macht sittlicher Güte und ohne die innere Sammlung in diesen Beiden. Aber die Lebenskraft in der aufgerichteten, religiösen Ueberzeugung ist doch schliesslich das allein, dass ihnen das Alles in einer geheimnissvollen und unbeschreiblichen Weise zur Offenbarung der Macht in allem Wirklichen geworden ist.

Natürlich wird dieser Glaube von seinen ersten Anfängen an in einen Kampf mit Vielem verwickelt, was ihn zu widerlegen scheint. Die Energie unserer sittlichen Erkenntniss wird in uns durch das Schuldgefühl gelähmt, das sie selbst erzeugt. Unser Glaube an sittliche Güte wird erschüttert, wenn unser Vertrauen enttäuscht wird. Dann ist uns aber das Wichtigste in unserem Leben verdunkelt, und die Selbstbesinnung kann uns nicht mehr auf das führen, woraus allein wir die uns überzeugende Offenbarung Gottes vernehmen können. Gott in Wahrheit zu finden, indem er sich das Wirkliche klar macht, wird dem Menschen unmöglich, der das Wichtigste an seiner gesammten Wirklichkeit nicht mehr sehen kann. Einem solchen Menschen ist nicht mehr die Religion der Wahrhaftigkeit und Ehrfurcht erreichbar, sondern nur noch die Religion des Wunsches und der Angst. Wenn nun wir Christen Jesus selbst die Offenbarung Gottes nennen, so wollen wir damit sagen, dass er uns eine Religion der Wahrhaftigkeit möglich macht. Wenn unsere Selbstbesinnung uns darauf führen kann, dass zu unserer eigenen Wirklichkeit die unvergleichliche Thatsache der Person Jesu gehört, so können wir daraus gerade dann den Eindruck der Offenbarung Gottes empfangen, wenn unsere eigene sittliche Ohnmacht, die Unzuverlässigkeit der Menschen um uns her und die Macht des Un-

rechts uns den Glauben genommen haben, dass in dem Wirklichen die Macht eines guten Willens auf uns eindringt.

Diese rettende Kraft der Person Jesu werden wir freilich nur erfahren können, wenn wir uns über ihn selbst keine Illusionen machen, also zunächst nicht an ihn glauben, sondern ihn einfach sehen wollen. Helfen kann uns nur das unleugbar Wirkliche. An das allein müssen wir uns halten, an den Jesus, der durch sich selbst uns von seiner Wirklichkeit überführt, ohne dass wir ihm erst durch unseren Entschluss die Bedeutung des Wirklichen verleihen. Ohne Zweifel ist Manches in der Ueberlieferung von Jesus, was Viele von uns sich nur durch ihren Entschluss zur Thatsache machen könnten, weil es sie, wenn sie aufrichtig reden wollen, nicht als Thatsache, sondern als Legende berührt. Der Umfang dessen, was ihnen in diesen biblischen Berichten zweifelhaft vorkommt, wird bei verschiedenen Menschen verschieden sein. Es giebt ohne Zweifel auch noch immer Viele, die Alles, was da berichtet ist, als Wahrheit aufnehmen können. Sie werden sich dabei keiner Schwierigkeit bewusst und haben nicht selten ein feines Verständniss für die Herrlichkeit Jesu, die sich auch in solchen Zügen der Erzählung, die Anderen legendenhaft erscheinen, offenbart. Dass uns das Ueberlieferte so verschiedenartig berührt, ist in Verhältnissen begründet, die natürlich und unvermeidlich sind. Eine Gefahr für das Christenthum erwächst daraus erst, wenn den Einzelnen, die zur christlichen Gemeinde gehören wollen, vorgegeschrieben wird, dass sie Alles oder wenigstens einen bestimmten Theil dieser Erzählungen, sich durch ihren eigenen Entschluss zur Thatsache machen sollen. In dieser Gefahr stehen jetzt die evangelischen Kirchen in Folge einer seltsamen Verblendung des Kirchenregiments, d. h. der meisten im Amte stehenden Pfarrer und in Folge einer sehr verständlichen Berechnung derer, die das Christenthum vorwiegend als Mittel zu politischen Zwecken schätzen. Das Kommen zu Gott wird den Menschen durch nichts so schwer gemacht, als durch den Nutzen der Religion, der sich berechnen lässt.

Dem Politiker kann die Unruhe des Kampfes um persönliche Ueberzeugung sehr lästig sein. Er ist daher leicht geneigt, eine Religion zu begünstigen, die als Sitte bindet und als Disciplin zwingt. Der wahrhaft christliche Glaube dagegen soll zwar nicht ziellose Aufgeregtheit sein, aber er ist in ernster Selbstbesinnung gewonnene persönliche Ueberzeugung. Wer diese

haben soll, muss sie sich selbst erkämpfen. Den Weg dazu aber weiss man gewiss nicht, wenn man den Menschen vorschreibt, sie sollten sich den Inhalt von Erzählungen, der sie nicht als Thatsache berührt, durch ihren Entschluss zur Thatsache machen. Damit ruft man die Menschen nicht zu dem sittlichen Kampf um persönliche Ueberzeugung auf, sondern man verleitet sie zu dem unsittlichen Akt, einen solchen Kampf in sich zu ersticken. Das Evangelium wird dann ein Gesetz, das nicht lebendig machen kann. Der Glaube wird zu dem Entschluss, für wahr zu erklären, was man nicht für wahr hält, und das Christenthum wird trotz aller Gottesgaben der Ueberlieferung, die es mit sich führt, durch diese Sünde entkräftet.

Neben der rationalistischen Verkennung der Wahrheit, dass allein eine uns gegebene Thatsache uns Gottes gewiss machen und uns erlösen kann, ist der zweite Schaden an dem Christenthum unserer Zeit, der tiefe Mangel an Wahrhaftigkeit, den die öffentliche Vertretung des Christenthums in der Art zeigt, wie der Glaube gefordert wird. Menschen, die in ihrem Privatleben die Lüge fliehen, bringen es in dem vermeintlichen Dienst des Christenthums fertig, Anderen die biblische Ueberlieferung mit dem Gebot vorzuhalten, dass sie das Alles glauben sollen, und vermengen so eine unsittliche Zumuthung mit der Verkündigung des Evangeliums. Im Gegensatz zu jenem rationalistischen Irrthum wird viel von Heilsthatsachen geredet. Aber Viele, die das unermüdlich thun, scheinen die Empfindung dafür verloren zu haben, dass Thatsache, also auch Heilsthatsache, für einen Menschen nur das sein kann, was sich ihm als wirklich aufdrängt, was er also nicht erst zu „glauben“ braucht, sondern in der Erweisung seiner Wirklichkeit vor Augen hat. Mit dem Ausdruck „Heilsthatsachen“ will man mit Recht sagen, dass es eine Erlösung für einen Menschen nur dadurch geben kann, dass er Thatsachen erlebt, die Allem widerstreiten, was bisher sein Lebensinhalt war. Dann kann doch aber als Erlösung nicht ein Glaube angesehen werden, in dem wir uns durch unseren Entschluss den Inhalt von Lehren und Berichten zur Thatsache zu machen suchen. Denn in einem solchen Glauben wirkt nicht die Kraft einer Thatsache, die uns überwältigt und uns aus unserer bisherigen Bahn wirft, sondern eine Kraft, die wir selbst aufbieten und die sich in unserem Entschlusse ausdrückt, dem Inhalt von überlieferten Lehren und Berichten die Bedeutung

einer Thatsache beizulegen. Dadurch werden wir also nicht umgewandelt, sondern in dem, was wir waren, verhärtet. Soll der christliche Glaube unsere sittliche Erlösung bedeuten, so muss er sich uns als ein Erlebniss darstellen, in das wir durch eine übermächtige Thatsache versetzt werden. Dagegen kann von einer solchen Bedeutung des Glaubens nicht die Rede sein, wenn er in der Anstrengung des Menschen bestehen soll, der einer Erlösung bedarf. Die katholische Kirche freilich versteht unter dem christlichen Glauben eine solche Anstrengung, in der wir uns zu Sätzen, die wir von uns aus nicht aussprechen würden, bekennen sollen. Aber sie lehnt deshalb auch mit Recht den Gedanken ab, dass der Glaube uns erlöst. Wollen wir dagegen diesen urchristlichen Gedanken, den uns die Reformatoren wieder gewonnen haben, festhalten, so müssen wir den Glauben auffassen können als ein Erlebniss, das eine in ihrer Wirklichkeit von uns selbst erfahrene Thatsache uns erleiden lässt.

Dieser Erwägung wird nun freilich entgegengehalten, dass die Reformatoren mit Paulus nicht in einem Glauben beliebigen Inhalts, sondern in dem Glauben an das Evangelium von Jesus Christus ihre Erlösung gefunden haben. Man müsse also auf jeden Fall, um christlichen Glauben haben zu können, den Inhalt dieses Evangeliums anerkennen. Aber durch diese sehr voreilige Folgerung dürfen wir uns die einfache Erkenntniss nicht verdunkeln lassen, dass ein Fürwahrhalten von Ueberlieferungen, deren Inhalt wir nicht selbst als Wahrheit erkennen, nicht der Glaube sein kann, der uns erlöst. Ein solcher Glaube kann keine sittliche Noth überwinden, weil er entweder ein Zeichen sittlicher Unreife oder eine Uebertretung des sittlichen Gebotes ist. Der Unwahrhaftigkeit eines solchen katholischen, aber auch im evangelischen Volke sorgfältig gepflegten Glaubens entreisst uns gerade die Offenbarung Gottes, die an uns selbst ergeht. Ist Gott uns so nahe gekommen, dass wir ihn aufrichtig suchen, so werden wir uns überhaupt nicht um sogenannte Thatsachen kümmern, von denen man uns sagt, dass sie Glauben von uns fordern, sondern wir werden uns darauf besinnen, ob wir wirkliche Thatsachen kennen, die Glauben in uns schaffen.

Wollen wir aber als evangelische Christen uns dessen erwehren, dass bei uns der sittliche Nerv der Religion ebenso vergiftet wird, wie es in der römischen Kirche geschieht, so dürfen wir vor Allem nicht hinter dem zurückbleiben, was dort christlich

ist. In der ganzen Einrichtung dieser Kirche hat sich mit ungeheurer Wucht die Erkenntniss ausgeprägt, dass die Menschen, bevor sie Jesus selbst als eine sie erlösende Thatsache fassen können, unter der Einwirkung anderer Thatsachen stehen müssen, die ihnen näher liegen und ihnen fasslicher sind. Aber diese Erkenntniss wird trotzdem dort zu einem Hemmniss des christlichen Lebens, weil vergessen wird, dass nur der zu sittlicher Selbständigkeit erwachende Mensch in der Besinnung auf Thatsachen, die er selbst in seinem Leben stehen sieht, ein Christ werden oder die Erlösung durch Jesus Christus erfahren kann. Unzweifelhaft christlich ist in der römischen Kirche, dass der Einzelne mit seinem religiösen Leben sich abhängig weiss von der religiösen Gemeinschaft, in der er sich vorfindet. Ein Christ, der davon nichts weiss und es nicht für sich verwerthet, ist eine entwurzelte Pflanze.

Die Uebertritte zur römischen Kirche, die uns oft so unbegreiflich erscheinen, haben in der Regel darin ihren Grund, dass das tiefe Bedürfniss der nach Gott verlangenden Seele, sich an Glaubenszeugen anzuschliessen, bei uns nicht genügend beachtet wird. Die Selbständigkeit des religiösen Glaubens ist unser Ziel. Aber zu diesem Ziel kommen wir nicht, wenn wir die Abhängigkeit von dem Glaubenszeugniss Anderer von uns abstreifen, sondern wenn wir sie beherzigen und freudig in ihr leben. Es kommt darauf an, dass wir gerade darin nicht weniger leisten als die römische Kirche, sondern mehr. Es ist noch nicht genug, wenn wir das nicht gering achten, dass kirchliche Sitten und Einrichtungen uns anregend und schützend umfassen. Wenn ein Christ dessen entbehren muss, so bedeutet das freilich für ihn einen Verlust an wohlthuenden Stimmungen, die ihn über manche innere Ermattung und Unsicherheit hinweghelfen könnten. Aber zu einem Christen wird kein Mensch durch diese Dinge gemacht. Denn ein Glaube, der mehr ist als Stimmung, der sich Rechenschaft davon geben soll, dass er Erlebniss der Offenbarung Gottes ist, kann aus dem Einfluss des Unpersönlichen nicht entstehen. Wir scheiden uns richtig von den römischen Christen, wenn wir ebenso wie sie die tiefe Abhängigkeit unseres inneren Lebens von der religiösen Gemeinschaft anerkennen, aber nun das Wichtigste daran, das sie nicht zu würdigen wissen, uns zum Bewusstsein bringen. Das Wichtigste daran ist aber das, was uns selbst zur Offenbarung Gottes werden kann.

Dass kirchliche Sitten, Gebräuche und Einrichtungen uns das nicht leisten können, hat der ältere Protestantismus, der zunächst aus der Wurzel der Reformation erwachsen ist, wohl erkannt. Nicht Sachen können uns mit dem Gott verbinden, der der allmächtige gute Wille ist, sondern seine Kundgebung an uns, die wir selbst als solche erfassen, sein Wort. Auch das ist noch religiös klare Erkenntniss. Aber dann beginnt auch in dem älteren Protestantismus dieselbe Abwendung von dem lebendigen Gott wie in dem römischen Christenthum. Ich weiss wohl, dass man den Gebrauch, die biblische Ueberlieferung Wort Gottes zu nennen, unter bestimmten Einschränkungen dogmatisch rechtfertigen kann. Aber in ihrem kirchlichen Gebrauch hat diese Formel doch den Erfolg gehabt, die Menschen, die nach Gott verlangten, an Unpersönliches zu binden. Unzählige Evangelische pochen darauf, dass sie von kirchlicher Bevormundung frei seien, weil sie sich allein an Gottes Wort in der hl. Schrift hielten. Aber sie haben dabei keine Ahnung davon, dass sie in der Hauptsache es ebenso machen, wie die Katholiken. Denn die hl. Schrift im Ganzen wirkt gewiss nicht so auf sie, dass sie den zu ihnen selbst redenden Gott daraus vernehmen. Wenn sie also die hl. Schrift Wort Gottes nennen, so sprechen sie nach, was für Andere Wahrheit gewesen ist. Sie folgen also in der Vorstellung dessen, dem sie die grösste Macht über ihr Leben einräumen wollen, ebenso der Sitte, wie der Katholik. Beiden wird in gleicher Weise die Erkenntniss verdunkelt, dass sie religiös lebendig nur werden können, wenn sie sich durch die Sitte zur Selbstbesinnung anregen lassen und das, was sie auf diese Weise selbst finden, als wichtiger ansehen lernen, als Alles, was sie von Anderen hören. In der römischen Kirche wird dieser Uebergang aus der Sitte zu eigener Religion dadurch gehemmt, dass sie in ihrem Kreise die sittlichen Gedanken, durch die allein die Menschen zur Selbstbesinnung kommen können, zu beseitigen sucht. Nur durch die eigene Erkenntniss des Guten oder des sittlichen Endzwecks kommt der Mensch zu einem wahrhaftigen Wollen. Wenn er aber in seinem Wollen nicht wahrhaftig werden kann, so wird ihm auch die Selbstbesinnung über den Gehalt seiner Existenz, den er in seinem Wollen zusammenfassen und wirksam machen soll, unmöglich. Soweit es also der römischen Kirche gelingt, ihren Angehörigen die Last der sittlichen Selbständigkeit abzunehmen,

verschliesst sie ihnen auch die wirkliche Religion, die nicht ein Träumen, sondern ein Erwachen aus den Illusionen ist.

In der evangelischen Kirche kann es anders sein. Denn hier hat noch immer das Wort Gewissen einen nicht überhörbaren Klang. Hier hält noch das strenge Ideal der sittlichen Selbständigkeit die Menschen fest, die natürlich auch gern bequemer lebten. Aber wenn dieses geschichtliche Erbe des Protestantismus nicht verloren gehen soll, muss es verwerthet werden. Die bei uns noch nicht völlig untergegangene sittliche Erkenntniss soll aber vor Allem darin ihre Kraft beweisen, dass sie in uns den Uebergang von religiöser Sitte zu eigener Religion bewirkt. Es gilt dabei nicht, das abzuwerfen, was wir von religiöser Ueberlieferung empfangen haben, sondern darin das zu erfassen, was uns selbst als Offenbarung Gottes treffen und überzeugen kann. Das sind aber niemals Lehren, die uns unfasslich, Berichte, die uns unwahrscheinlich, und Gebräuche, die uns unverständlich sind. Was uns zur Offenbarung des allmächtigen Wesens werden soll, das uns völlig bezwingt, muss uns doch wenigstens zu Herzen gehen. Dann muss sich zeigen, ob uns darin die Macht berührt, der gegenüber uns nichts Anderes übrig bleibt als Unterwerfung. Das gilt nun aber sicherlich nicht von allen jenen Sachen. Es kann aber von den Personen gelten, die solche Güter der Ueberlieferung für sich gebrauchen und vertreten. Die Ueberlieferung, die uns Grund des Glaubens an Gott, also Offenbarung Gottes in ernstem Sinne werden kann, besteht in Personen, denen wir zutrauen, dass in ihnen dieser Glaube eine sittlich befreiende Macht sei. Unter der Einwirkung solcher Personen kann in uns der Eindruck entstehen, dass Gott selbst sich uns vernehmlich macht. Das römische Christenthum pflegt an der Ueberlieferung nur das Sachliche zu beachten, das sie mit sich führt, die Einrichtungen, Lehren und Gebräuche. Wer dagegen religiös lebendig wird, wird sich viel mehr für die Menschen interessiren, die ihm zu Zeugen für die Wirklichkeit Gottes werden können oder geworden sind. Trotzdem ist es richtig, dass wir bei der Religion, die auf solche Weise aus der lebendigen Ueberlieferung entsteht, nicht bleiben können. Sie gerade macht uns einer Erlösung bedürftig. Diese Erlösung vermittelt uns die christliche Ueberlieferung, weil wir durch sie mit Jesus Christus zusammen-treffen.

Die Christen, die durch ihren sittlichen Ernst und durch den Ausdruck ihres Glaubens uns das Erlebniss vermittelt haben, in welchem unser Glaube an die Macht des Guten aufflammt, können durch ihre sittliche Schwäche unseren Glauben zu Fall bringen. Aber sind sie wirklich Christen, so liegt in ihrer Verbindung mit der Person Jesu die Kraft, den Anstoss, den sie uns durch ihre Sünde geben, zu überwinden. Wenn wir sehen, dass sie sich aufrichten in dem Blick auf Jesus, so wird uns dadurch die Frage gestellt, ob wir nicht auch bei ihm die Offenbarung Gottes finden können, die uns nicht wieder genommen werden kann. Die Frage entspringt aus unserer Situation. Wachsen wir in der christlichen Gemeinde auf und haben wir einmal erfahren, dass wir in dem Wirken von Christen auf uns der Nähe Gottes inne geworden sind, so entsteht auch in uns selbst die dringende Aufforderung, uns um die Person Jesu zu kümmern.

Während wir im sittlichen Denken selbständig werden, weil wir selbst erkennen, was gut und böse ist, so bleiben wir in der religiösen Ueberzeugung abhängig von den Thatsachen, die uns zu einer Kundgebung Gottes an uns geworden sind. Wenn sie uns in dieser ihrer Bedeutung völlig zusammenbrechen, so wird auch unser Glaube entkräftet. Aber die christliche Gemeinde behauptet zu erfahren, dass der um seine Existenz kämpfende Glaube durch Jesus gerettet wird. Wenn wir selbst Christen werden, so erleben wir auch, dass die Kraft Jesu uns vor dem Versinken in Gottlosigkeit bewahrt. Aber offenbar ist für uns der einzige Weg zu dieser Erfahrung, dass wir in der Person Jesu eine Thatsache gewinnen, die uns in ihrer Bedeutung, uns Gottes Wirken auf uns zu enthüllen, nicht zerstört werden kann. Das ist aber nur möglich, wenn Jesus in dem für uns entscheidenden Gehalt seines persönlichen Lebens uns eine zweifelloose Thatsache wird. Es handelt sich ja darum, dass durch ihn die auf uns wirkende Macht des Guten über alle Dinge uns deutlicher und sicherer werden soll, als durch Alles, was wir sonst erleben. Wir müssen also vor Allem sagen können, dass er in dieser seiner Kraft uns gegenwärtig ist, als unser eigenes Erlebniss. Nun ist freilich in dem Bilde Jesu, das uns das Neue Testament darbietet, Vieles enthalten, wovon wir nie als von unserem eigenen Erlebniss sprechen können. Dazu gehört z. B. seine Auferweckung. Wir können vielleicht sagen, dass das, was wir

der Kraft Christi verdanken, uns mit der Zuversicht erfülle, er lebe und herrsche. Dann können wir uns gezwungen fühlen, als Zeugen von Jesus Christus als unserem Herrn vor die Menschen zu treten. Aber Zeugen von der Auferweckung Jesu werden wir dadurch nicht. Dass sich das ereignet habe, ist eine Nachricht, die uns zugetragen wird. Wir mögen die Männer, die das zuerst erzählt haben, für noch so vertrauenswürdig halten, unser eigenes Erlebniss wird der Inhalt der Nachricht dadurch doch nicht. Dass ein solcher Bericht von der Auferweckung Jesu zu uns gedrungen ist, kann uns eine unschätzbare Erquickung werden, wenn wir die Erlösung durch die Kraft Jesu bereits erfahren haben. Aber es ist entweder ein Mangel an Selbstbesinnung oder eine Verleugnung der Wahrheit, wenn Christen der Gegenwart sagen, der Inhalt der Auferstehungsberichte sei für sie eine Thatsache, die ihren Glauben begründe. Der Irrthum, der dabei im besten Falle stattfindet, liegt am Tage. Christen können in der Kraft des Glaubens, zu dem Christus sie erlöst hat, dazu gelangen, dass ihnen der Hauptinhalt jener Berichte zur Thatsache wird. Aber das ist unmöglich, dass sie, bevor sie erlöste Jünger Jesu geworden sind, den Inhalt jener Berichte sich als Thatsache feststellen und darauf ihren Glauben gründen. Wo sittlicher Ernst und aufrichtiges Verlangen nach Gott ist, sagt sich der Mensch auch, dass ihm nichts Anderes helfen kann als eine Thatsache der Wirklichkeit, in die er selbst gestellt ist. Wenn Jesus unser Erlöser sein soll, so muss seine Person in ihrer erlösenden Kraft eine Thatsache sein, von der uns nicht bloss Andere berichten, sondern die wir selbst erleben.

Als ein zweifelloses Faktum steht vor uns das Bild eines Menschen, der in der Klarheit seiner sittlichen Erkenntniss und in der Kraft seines Wollens unvergleichlich ist. Es wird uns nicht bloss im Allgemeinen berichtet, dass Jesus so gewesen sei. In überraschend anschaulichen Zügen werden uns die Erweisungen einer sittlichen Kraft gezeigt, die nie versagt und immer überwindet. In Worten von höchst eigenthümlichem Gepräge hören wir ohne abstrakte Begriffe eine Auslegung des sittlichen Gesetzes, deren begriffliche Schärfe nie übertroffen ist, und die seither nicht aufgehört hat, dem Theil der Menschheit, der der eigentliche Träger der Geschichte ist, das Ziel zu zeigen und das Gewissen zu schärfen. Daneben bemerken wir an dem Bilde Jesu eine so gewaltige Ueberzeugung von der auf ihn gerichteten Liebe Gottes, dass

er gezwungen ist, in seiner Person und seinem Wirken das Ziel der Schöpfung oder in sich selbst den Messias zu sehen, durch den Gottes Reich kommt. Auf diese Umrissse des geschichtlichen Bildes Jesu müssen wir uns beschränken. Natürlich droht uns dann der Vorwurf, es sei willkürlich, gerade nur dies hervorzuheben. Was von der Geburt Jesu und von seinem Ausgang aus der Welt erzählt wird, sodann die paulinischen und johanneischen Gedanken über den präexistenten und erhöhten Christus und vieles Andere scheint doch ebensowohl zu dem überlieferten Bilde Jesu zu gehören, wie das, was wir bevorzugen. Darauf erwidern wir, dass wir es wohl verstehen können, wenn viele Christen sich die Person Jesu immer in der ganzen Fülle der Züge, die das Neue Testament darbietet, vergegenwärtigen wollen. Trotzdem ist die Auswahl, die wir getroffen haben, nicht willkürlich. Sie hat ihren guten Grund, der auch von Jenen gebilligt werden wird. Wir beschränken uns auf diese beiden Züge des inneren Lebens Jesu, weil es uns darauf ankommt, uns tief einzuprägen, wodurch wir gezwungen werden, in Jesus eine Thatsache zu sehen, die sich uns aufdrängt und die wir nicht bei Seite schieben können.

Alles an dem überlieferten Bilde Jesu unterliegt der historischen Kritik, die jede Ueberlieferung auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen hat. Jeder Nachricht aber, die diese Probe zu bestehen hat, wird dadurch ein mehr oder minder hoher Grad von Wahrscheinlichkeit ertheilt. Keine auf noch so gründlicher Kritik fussende historische Konstruktion des wirklichen Hergangs kann die Möglichkeit abweisen, dass ihr Korrekturen bevorstehen. Da nun das evangelische Christenthum, wenn es sich nicht selbst aufgeben will, gezwungen ist, der historischen Forschung an der hl. Schrift freien Lauf zu lassen, so droht uns die Gefahr, dass uns Jesus eine zweifelhafte Grösse wird und bleibt. Dann können wir ihn nicht mehr unseren Erlöser nennen. Denn eine Erlösung unseres inneren Lebens können wir nur durch eine Thatsache erfahren, die unabweisbar über uns kommt. Wenn also in der christlichen Gemeinde immer wieder die Zuversicht entsteht, dass die Kraft Jesu die Bande unserer Seele löse, so muss doch die Wirklichkeit und Macht seiner Person als eine Thatsache erlebt werden, die ebenso sicher vor uns steht, wie die Rathlosigkeit, in die uns der Zwang des Gewissens oder des sittlichen Denkens versetzt.

Wir zweifeln nun nicht daran, dass viele Christen aufrichtig von sich sagen können, der „ganze biblische Christus“ sei ihnen ein zweifelloses Faktum. Sie haben dann eben Widersprüche in der Ueberlieferung nicht bemerkt und werden vor Allem über das, was für sich allein sie nicht überzeugen könnte, hinweggerissen durch das, was sie wirklich überzeugt. Weil jenes mit diesem in der Ueberlieferung verbunden ist, haben sie auch kein Bedürfniss Beides zu scheiden. Aber der daraus folgende scheinbare Reichtum des Glaubensinhalts kann doch leicht zu einer Schwächung ihres Glaubens führen. Der Glaube ist um so stärker, je deutlicher ihm geworden ist, was ihn zwingt, so zu urtheilen, wie er thut. Diesen sicheren Boden eines unausweichlichen Zwanges erreichen wir nur mit dem, was wir von uns aus als wirklich sehen. Das kann aber an der Person Jesu allein das sein, was wir hervorgehoben haben. Denn diese Züge an seinem überlieferten Bilde sind es, die uns zu völliger Ehrfurcht zwingen. Alles Andere, wie z. B. die wunderbare Geburt und die Auferstehung, die Erhöhung zum Weltherrscher und die Präexistenz hat für sich nicht die Kraft, uns innerlich zu beugen. Dagegen hat diese Kraft das wunderbare Bild der sittlichen Energie Jesu und der Zuversicht zu der Liebe Gottes, die in seinem Berufsbewusstsein sich ausdrückt. Die anschauliche Kraft und Vollen- dung dieses geistigen Lebens kann uns mit solcher Ehrfurcht erfüllen, dass es uns unmöglich wird, es für ein Erzeugniss menschlicher Phantasie zu halten. In dem Moment aber, wo uns das Bild Jesu mit einer solchen Gewalt ergreift, wird er uns eine Thatsache, die wir selbst sehen.

Dann haben wir aber auch in ihm die Offenbarung Gottes, die einen anderen Glauben an Gott in uns entstehen lässt, als wir ihn sonst gekannt haben. Die Zuversicht, dass die schaffende Macht in allem Wirklichen der gute Wille sei, wird eine uns tragende und befreiende Macht erst dadurch, dass wir in dieser Wirklichkeit die Person Jesu finden. Alles, was bisher den Muth zu einer solchen Zuversicht in uns entstehen liess, hat diese Kraft nur für kurze Zeit. In dem Kampf um den Glauben sehen wir uns schliesslich allein gelassen, wenn wir in allen Beziehungen unserer Existenz nichts mehr entdecken können, was uns den guten Willen als das allein Mächtige erkennen liesse. Aus dieser Unsicherheit sind wir befreit, sobald uns die Thatsache der Person Jesu aufgegangen ist. Denn sobald wir uns dann zu wahrhaftiger Selbst-

besinnung auf das Beste in unserem Leben aufrufen, steht die Person Jesu vor unseren Augen. Sie hat immer die Kraft, uns durch die Erregung reiner Ehrfurcht und grenzenlosen Vertrauens völlig zu bezwingen. Indem wir uns aber dessen bewusst werden, dass wir mit einer solchen geistigen Macht zusammen treffen, und bei dieser wunderbaren Thatsache verweilen, kann es geschehen, dass wir daraus den zu uns redenden Gott deutlicher vernehmen als je zuvor. Durch diese Offenbarung Gottes wird der Glaube in uns geschaffen, der uns erlöst. Dieser Glaube sieht in der Person Jesu seinen unzerstörbaren Grund. In dem Christen, der Jesus selbst kennen gelernt hat, befestigt sich daher die Zuversicht, dass er in der Erfahrung der Macht Jesu immer wieder der Nähe Gottes inne werden wird. Das ist der Friede des Glaubens, der sich in dem inneren Leben des Christen ausbreiten kann, weil er sich mit seinem Glauben auf eine Thatsache gründet, deren Zeuge er selbst ist, die ihm als ein unzerstörbarer Grund seines Vertrauens klar geworden ist, und an der er erlebt hat, dass sie ihm zur Offenbarung Gottes wurde.

Viele in der evangelischen Kirche lehnen es nun ab, dass man man um ein Christ zu sein, es erfahren müsse, dass einem die geistige Macht der Person Jesu zu einem Mittel göttlicher Offenbarung wird. Sie weisen darauf hin, dass Millionen in unserem Volke an christlicher Sitte und christlicher Frömmigkeit theilnehmen, ohne sich dabei einer Erinnerung an die Person Jesu bewusst zu sein. Sie meinen, das Christenthum werde methodistisch verengt, wenn es an ein solches Verhalten, das eine nicht überall erreichbare Anstrengung der Phantasie voraussetze, gebunden werde.

Dem stellen wir zunächst die Beobachtung gegenüber, dass da, wo man bereit ist, sich zur christlichen Gemeinde zu halten, in der Regel leicht zugestanden wird, dass man in der Welt nichts Besseres gefunden habe als das persönliche Leben, die geistige Art Jesu. Einen Menschen, der das nicht von sich sagen kann, werden wir gewiss nicht mit der Zumuthung bedrängen, er solle die Person Jesu für das Beste in der Welt und für den Retter seiner Seele ansehen. Im Gegentheil werden wir als Christen ihm nur sagen können, er möge den Muth fassen, sich in dem Gedanken an das zu sammeln, was ihm das Mächtigste und Inhaltvollste in seinem Leben geworden ist, und dann rücksichtslos

sich klar machen, wie er in Folge dessen seine eigene Existenz ansieht und sein Verhalten bestimmt. Nicht das ist nach unserer Meinung das Verderblichste, wenn sich die Menschen um Jesus Christus nicht kümmern, sondern das ist das Verderben, wenn sie nicht einmal den Versuch machen wollen, aus ihrem eigenen Innersten heraus zu leben. Wir sind der Ueberzeugung, dass alle, die das in dem geschichtlichen Bereich der christlichen Gemeinde versuchen, also die Aufrichtigen, schliesslich dessen inne werden, dass die Spuren der Person Jesu, denen sie begegnen, ihnen alles Andere überstrahlen. Menschen aber, denen das klar geworden ist, können nur dann ein gutes Gewissen haben, wenn sie sich um die ihnen zugänglichen Spuren des geistigen Lebens Jesu kümmern und eine möglichst innige Verbindung mit ihm zu erreichen suchen. Denn damit, dass wir dem Einfluss der Person aus dem Wege gehen, von der wir wissen, dass sie allein unser Vertrauen nicht täuscht, würden wir die sittliche Gesinnung verleugnen, die immer aus dem Vertrauen zu Personen entsteht, und in dem Verkehr mit vertrauenswürdigen Personen sich kräftigt. Wir würden aber damit auch unseren Glauben an Gott verleugnen. Denn wir müssen erwarten, dass Gott nirgends vernehmlicher zu uns reden werde, als da, wo die inhaltvollste und mächtigste Thatsache für uns zu finden ist.

Der Satz Kant's, dass die Sittlichkeit nothwendig zur Religion führe, gilt mit einer Einschränkung allerdings für die innerhalb der christlichen Ueberlieferung lebenden Menschen. Denn wenn sie in sittlichem Ernst sich auf sich selbst besinnen, so kann ihnen schliesslich nicht verborgen bleiben, dass die mächtigste Thatsache, die auf sie eindringt, die Offenbarung persönlichen Lebens in Jesus Christus ist. Dann muss nicht etwa, wohl aber kann ihnen die Person Jesu zur Offenbarung Gottes werden. Es kann ihnen ergehen, wie Unzähligen, dass sie diesen Menschen nicht ohne den Gott denken können, der die Macht des guten Willens über Alles ist. Dann haben sie einen Glauben an Gott, der nicht aus ihren Wünschen, ihrem Lebenstrieb oder ihrer Willensenergie erzeugt ist, sondern der aus einer Thatsache erwachsen ist, deren Zeugen sie selbst sind, und deren Kraft sie überwältigt hat. Dieser Glaube an Gott kann uns innerlich umwandeln. Als in uns selbst entstehende freie Ueberzeugung ist er wirklich ein Element unseres inneren Lebens, und durch den Inhalt dieser Ueberzeugung, durch die so begründete Zuversicht,

dass der gute Wille das allein Mächtige ist, eröffnet er uns eine neue Existenz.

Die Stellung dieses Glaubens zu der biblischen Ueberlieferung ist so einfach und klar, dass der wilde Streit über diese Frage nur auf eine schwere Trübung des Glaubens zurückgeführt werden kann. Denn wer das klar vor Augen hat, dass er nur deshalb die Person Jesu als eine zweifellose Thatsache erfasst hat, weil ihm ihre Spuren durch diese Ueberlieferung zugeführt sind, wird nichts davon missen wollen. Jedes Bruchstück, wie es auch von der historischen Kritik gewerthet werden mag, ist ihm heilig, weil es einmal dazu dienen kann, Strahlen des Lichtes, das von Jesus ausgegangen ist, dem Glauben sichtbar zu machen. Daraus ergiebt sich das Verlangen, dass die ganze biblische Ueberlieferung der christlichen Gemeinde zugänglich bleiben und unverkürzt mitgetheilt werden muss. Aber auf der anderen Seite muss dieser Glaube, der als sittliche Selbstbesinnung anfängt und aus dem von ihm selbst erfassten Bilde des persönlichen Lebens Jesu seine Kraft zieht, unerbittlich verlangen, dass die hl. Schrift Diener bleibt und nicht zum Gesetz gemacht wird, dessen Worten wir gehorchen müssten, auch wo wir ihre Wahrheit nicht verstehen. Zu dem Gehorsam gegen ein solches Gesetz, heisse es nun Beschneidung oder Bibel, steht der wirklich christliche Glaube in einem schneidenden Gegensatz, weil er innere Sammlung, herzliche Ueberzeugung, Wahrhaftigkeit ist. Dagegen ist er selbst völliger Gehorsam gegen die Macht persönlichen Lebens, in der er die Macht Gottes findet. Der als Gottes Offenbarung verstandene Jesus Christus ist der Herr, dem der Glaube unbedingt gehorcht. Das ist der Anfang der inneren Umwandlung, die der Glaube bewirkt, dass wir in ihm uns bewusst sind, in dieser Welt einen Herrn gefunden zu haben, dem wir wirklich gehorchen. Wir können nicht leben ohne den Halt einer Autorität, und wir leben nicht wahrhaft, wenn wir nicht selbstständig sind. Beides ist in unserem Glauben geeinigt, und damit eine Lebensstufe erreicht, auf der viele sonst unauflösliche Noth und unstillbare Unruhe hinter uns liegt. Jesus Christus in der Kraft seines uns gewinnenden und bezwingenden persönlichen Lebens ist die Autorität, die uns frei macht.

Der Glaube an Gott kann freilich selbst ein Gegenstand der schwersten Sorge werden, wenn das, was ihn begründet, durch Erfahrungen, die ihm widersprechen, entkräftet wird. Er kann

uns auf's Tiefste beunruhigen, wenn wir in unseren Selbstanklagen die Macht Gottes verspüren müssen, der wir nicht entrinnen können. Daher kommt es, dass Menschen, die fromm sein wollen, nicht selten von einer Angst um ihre eigene Seligkeit geknechtet werden, die sie treibt, viel zu thun, aber die sie hindert, anderen Menschen selbst etwas zu sein. Solche Zustände sind wohl keinem Christenleben fremd. Die Anfänge des Glaubens an Gott machen den Menschen vollends unglücklich und sittlich ohnmächtig. Aber damit steigern sie auch das Verständniss für die Erlösung. Wer um den Glauben an Gott kämpft, wer nicht darüber hinwegkommt, sich vor dem Gott zu fürchten, der sich ihm von ferne zeigt, wer die Muthlosigkeit, die ihn immer wieder befällt, als Gottverlassenheit empfindet, wird eine Befreiung erleben, wenn ihm die Augen für Jesus Christus aufgehen. Hier trifft er auf ein persönliches Leben, von dem er sich willig führen lässt. Aber zugleich erfährt er, dass er sich in dieser Unterwerfung zu der vollen Selbständigkeit der sittlichen Erkenntniss aufrichtet. Er findet hier sein Leben, indem er es verliert. Dieses Erlebniss ist religiöse Abhängigkeit. Die geistige Macht, die so auf uns wirkt, ist Gott.

§ 20. Der christliche Glaube als Bewusstsein göttlicher Vergebung.

Es hat unabhängig von Jesus einen wunderbar starken Glauben gegeben, der mit unbefangener Zuversicht von der Wirklichkeit seines Gottes reden konnte. Solche Gläubige haben auch oft in ihrem Handeln erkennen lassen, dass ihnen ihr Gott eine Macht war, durch die sie thatsächlich bestimmt und geleitet wurden. Aber dann war ihr Gott nicht wahrhaft überweltlich. Das, was ihnen in der Welt das Wichtigste war, und ihnen in ihrem Gott zu voller Macht und Wirksamkeit erhoben wurde, hatte nicht die Art, den davon ergriffenen Menschen innerlich selbständig zu machen und dadurch in einen Gegensatz zur Welt zu bringen. Weder der Sternenhimmel konnte dem Menschen ein solches Jenseits öffnen, noch das Volk und seine Heimath, weder die Lehren gottbegeisterter Menschen, noch die wunderbare Erregung, in der man Gottes Gegenwart in der eigenen Seele zu empfinden meinte. Auch wenn ihnen die Erinnerung an das Alles in dem Bilde ihres Gottes zusammenfloss, so waren sie doch dadurch an die Welt gefesselt; sie selbst blieben innerlich

unfrei, und ihr Gott zeigte bei aller Erhabenheit in seiner Willkür seine Verwandtschaft mit der Welt, die das persönliche Leben hemmt. Es hat auch viele Menschen gegeben, die, ohne sich um Jesus zu kümmern, den Gedanken des wahrhaft überweltlichen Gottes erfassten. Sie meinten, diesen Gedanken als ein Erzeugniss ihrer sittlichen Energie oder als einen Ertrag ihrer sittlichen Erlebnisse zu besitzen. Aber dann konnte ihnen Gott selbst nie eine sie völlig überzeugende Wirklichkeit werden. Denn ihre sittliche Energie war ihrer selbst nicht sicher, und ihre sittlichen Erlebnisse hatten nie die Tiefe und Klarheit, um ihnen zu einem unwidersprechlichen Zeugniss von der Wirklichkeit des überweltlichen Gottes zu werden, woran sie selbst sich hätten halten und der Welt gegenüber zu persönlicher Selbständigkeit sich hätten aufrichten können.

Jesus dagegen stellt den Menschen, der bei ihm verweilt, vor die Wirklichkeit eines Gottes, in dem dasselbe, was in dem sittlichen Gesetz als Forderung ausgesprochen ist, uns als Macht über Alles anfasst. Dieser Gott ist überweltlich. Denn die Seele seiner Macht ist das Einzige, was wir von der Welt unterscheiden können, nämlich der gute Wille, die freie, im Ewigen ruhende und das Zeitliche beherrschende Persönlichkeit. Dass dieses Ueberweltliche, das wir sittlich verstehen können, wirklich ist als die Macht über Alles und das Leben in allem Lebendigen, das lässt uns Jesus glauben, wenn wir in ihm selbst die reine Güte verehren und den Muth des Ueberwindens empfinden. Sind wir durch das Vertrauen, mit dem er uns durchströmt, geistig gehoben, so sehen wir die Wirklichkeit des überweltlichen Gottes. Vater unseres Herrn Jesu Christi ist daher der Name des Gottes, den wir nur undeutlich und unsicher erfassen konnten, bis die Thatsache der Person Jesu uns trotz unserer Befangenheit durch das Irdische hat merken lassen, dass der gute Wille allein mächtig ist.

Ist unser Glaube nur der Ausdruck unserer guten Gesinnung, glauben wir an Gott nur deshalb, weil wir selbst von dem Guten nicht lassen wollen, so kommen wir auch von Gott los, wenn wir uns der sittlichen Forderung entziehen. Der Glaube, der durch unsere sittliche Energie erzeugt ist, vergeht auch in unserer sittlichen Erschlaffung. Ist dagegen unser Glaube durch irgend etwas begründet, das in seiner Wirklichkeit und in seinem Wirken auf uns in keinem Zusammenhange mit unserer

sittlichen Gesinnung steht, so droht solchem Glauben ein anderes Verhängniss. Er kann dann in ruhiger Verbindung mit sittlicher Untreue auftreten. Ein Gott, den wir gefunden zu haben meinen, ohne dass seine Offenbarung uns sittlich in Anspruch nahm, wird uns auch nicht ernstlich beunruhigen, wenn wir uns von dem Guten abwenden. Ein solcher Glaube an Gott kann aber vernichtet werden durch die Kräfte des Gewissens. Ganz anders wird es mit uns, wenn wir durch Jesus zu der Ueberzeugung gebracht werden, dass sein Gott wirklich ist. Haben wir einmal diese Gewalt der Person Jesu über uns erlebt, so können wir ihn nicht wieder vergessen. Wenn unsere sittliche Gesinnung nicht mehr die Kraft hat, den Muth des Glaubens zu erzeugen, so bleibt uns doch das Faktum gegenwärtig, dass es in dieser Welt einen Menschen wie Jesus giebt. Haben wir in uns selbst nicht die Kraft, an Gott zu glauben, so wird uns doch durch Jesus der Muth genommen, Gott zu leugnen. Wir können dann zwar auch noch in Unsicherheit darüber bleiben, ob es einen Gott giebt. Aber durch die ungeheure Thatsache der Person Jesu wird uns der Gott, von dem Jesus redet, doch so nahe gebracht, dass wir ihn fürchten, auch wenn wir ihn leugnen möchten. Er könnte doch wirklich sein, und welches Schicksal läge dann in der Stellung zu ihm, deren wir uns bewusst sind. Denn das, was in uns für ihn zeugt, sind die Gedanken, die den herrschenden Trieben unseres Herzens widerstreiten und uns verklagen. Ist er also wirklich, so ist er nicht für uns, sondern wider uns. Durch den Gott Jesu Christi verliert der Sünder, der ihn nicht zu leugnen wagt, seine Zuversicht. Wenn dieser Gott die Macht in allem Wirklichen ist, so muss sich vor ihm der Mensch fürchten, der oft in dem, was er für sich selbst sein wollte, sich dem Guten entgegengestellt hat. Also durch Jesus wird die Unruhe, die durch die sittlichen Gedanken in unser Leben kommt, in eigenthümlicher Weise gesteigert. Er veranschaulicht uns die Freiheit, die wir haben sollten. Die Ueberzeugung von Gottes Wirklichkeit wird uns durch seine Autorität aufgedrängt, wenn wir, sittlich schlaff und zerstreut, an nichts weniger denken möchten, als an die Macht des Guten. Unsere Abneigung, an Gott zu denken, wird dann zur Furcht vor Gott.

Aber diese Kraft, uns unsere Ruhe zu nehmen, hat Jesus dazu gebraucht, uns zu erlösen. Hat er die Gewalt über uns gewonnen, dass er selbst uns zur Offenbarung Gottes wird, so ver-

nehmen wir auch aus der Art, wie er sich zu den Menschen und ihrer Sünde gestellt hat, eine Kundgebung Gottes an uns. Es wird uns dann zwar tief eingeprägt, dass Gott uns nur als sittlich lebendige und selbständige Personen haben will. Wir kommen also gänzlich von dem Wahn der Wunschreligion los, dass Gott uns von der schweren eigenen Entscheidung für das Gute dispensiren könne, und spüren deshalb in unserem Schuldgefühl das uns nahende Gericht. Aber in unbegreiflichem Widerspruch mit dieser Erfahrung vernehmen wir zugleich die Behauptung Jesu, dass er die Menschen, denen seine Person die höchste Autorität wird, erlösen könne und erlösen wolle. Wie er das könne, verstehen wir freilich nicht, wenn uns dieser sein messianischer Anspruch als etwas Wunderbares auffällt. Aber dieser Anspruch dringt uns dennoch an's Herz, wenn Jesus uns über alle Zweifel und alles Widerstreben hinweggerissen und uns vor Gott gestellt hat. Denn in Folge dessen kann uns die uns unbegreifliche Zuversicht Jesu, er könne uns erlösen, zu der Kundgebung Gottes werden, dass er selbst uns nicht aufgeben wolle. Nun hat aber Jesus nicht nur die Kraft gehabt, sich mit einem solchen Anspruch der Menschheit gegenüberzustellen. Er hat auch sein ganzes Leben an die Aufgabe gesetzt, den Menschen zu helfen, die durch ihn erschüttert und an seine Person durch die Ehrfurcht vor dem Heiligen gefesselt werden. Dass er ihnen nur helfen könne, wenn er sich darein ergebe, in dem Kampfe mit der Sünde selbst das Aeusserste zu leiden, hat er gewusst und hat es bei dem letzten Mahle in einer unvergesslichen Handlung gesagt. Er hat das Seine gethan, um sündige Menschen, die von ihm ergriffen sind, davon zu überzeugen, dass er ihre Noth kannte und dass er für sich selbst nichts Lieberes wusste, als sie zu sich zu ziehen und ihnen zu helfen. Das kann doch ein Mensch wahrnehmen, der in Jesus den Gott gefunden hat, dessen Gericht er fürchten muss. Wenn er es aber sieht, so steht er vor dem unbegreiflichen Faktum göttlicher Vergebung. Denn er entnimmt daraus, dass Gott selbst ihn merken lassen will, er setze Alles daran, um das in Sünde versinkende persönliche Leben zu retten und für sich zu gewinnen. Das ist derselbe Gott, vor dem wir uns schuldig fühlen, und dessen Offenbarung uns aufgeschreckt hat. Der Moment aber, in welchem diese beiden Erfahrungen der uns richtenden Gewalt des Guten und der uns suchenden Liebe als die Wirkungen desselben per-

sönlichen Willens in uns zusammentreffen, ist das Erlebniss der Vergebung. So allein empfangen wir die Vergebung einer Person. Wir müssen einsehen, dass durch unsere Schuld und die sittliche Güte eines Anderen die Gemeinschaft zwischen uns ausgeschlossen, und dann doch als eine unbegreifliche Thatsache erfahren, dass der Andere uns nicht etwa nur Strafe erlässt, sondern die Gemeinschaft mit uns sucht. Werden wir also dessen inne, dass die allmächtige Güte, der wir im Wege stehen, dennoch für sich selbst nichts lieber will, als mit uns verbunden zu sein, so vergiebt uns Gott.

Das christliche Leben in dieser Welt beruht auf der einfachen Thatsache, dass die Person Jesu dem von ihrer Kraft ergriffenen Menschen diese Vergebung Gottes vermitteln kann.

Es ist möglich, dass wir so weit aufwachen, um das Wichtigste, das uns in unser Leben gegeben ist, zu erfassen und es als das Wichtigste zu behandeln. Hat es uns erquickt, dass wir auf Menschen trafen, denen wir vertrauen mussten, so wird uns die Thatsache fesseln, dass wir in Jesus auf einen Menschen treffen, der uns in völliger Ehrfurcht gefangen nimmt und uns mit völligem Vertrauen erfüllt. Geschieht das mit uns, so können wir auch das Ereigniss, dass die Person Jesu eine solche Macht über uns gewonnen hat, als die Offenbarung Gottes an uns selbst verstehen lernen. Dafür aber ist gesorgt, dass der Mensch, der in Jesus den auf ihn selbst wirkenden Gott gefunden hat, daraus entnehmen muss, dass Gott ihm vergiebt. Denn das Kreuz Christi sagt uns dann klar und eindringlich, ohne schwierige Ver söhnungslehren, dass Gott unserer Sünde gedenkt, dass ihm aber an uns gelegen ist, und dass er durch die Offenbarung einer unbesieglichen Treue uns an sich ziehen will. In dem religiösen Erlebniss, in das uns die Kraft der Person Jesu versetzt, empfangen wir auch die Vergebung Gottes. Das haben die Reformatoren aussprechen wollen mit dem Satze, dass wir durch den Glauben die Sündenvergebung ergreifen. Denn unter dem Glauben wird da nicht ein Entschluss des Menschen verstanden, eine Lehre anzunehmen, sondern die innere Verfassung, in die wir gebracht werden, wenn Gott sich uns offenbart und wir auf seine Rede zu uns hören. Der Glaube ergreift die Vergebung Gottes einfach dadurch, dass er selbst entsteht.

Wer nichts davon weiss, dass man in der Ergriffenheit durch die Person Jesu die Offenbarung Gottes finden kann, wird es

auch nicht verstehen, wie Jesus uns die Sündenvergebung Gottes vermittelt. Man kann sich dann, wenn man dennoch den christlichen Gedanken der Sündenvergebung festhalten will, mit Lehren über die Person Christi und den Werth seines Werkes behelfen. Aber an die Sündenvergebung Gottes zu glauben, hat nur dann einen Sinn, wenn man sie in dem Moment der religiösen Erhebung erlebt. Dass ein solches Erlebniss nicht aus Lehren, die man für wahr zu halten sucht, herausgerechnet werden kann, versteht sich von selbst. Nur das Eine ist möglich, dass ein Ereigniss, das uns zweifellos zustösst, für uns den Inhalt gewinnt, dass Gott sich uns selbst darin zuwendet. Unser Zusammen treffen mit dem Manne, der sich gesandt wusste, das Verlorene zu suchen und selig zu machen, ist dieses Ereigniss. Das ist so inhaltvoll und gewaltig, dass es immer wieder in dem Moment der religiösen Erhebung als ein Wunder vor uns auftauchen und uns Frieden geben kann. Aber weil die Sündenvergebung, die wir durch Christus empfangen, religiöses Erlebniss ist, kann sie nicht die Festigkeit einer sinnlich gegebenen Thatsache haben. Sie muss immer wieder neu gewonnen werden. Alles, was uns in dem Moment des religiösen Erlebnisses völlig klar und gewiss ist, wird uns unfasslich, sobald wir ganz von dem nachweisbar Wirklichen hingenommen sind. Wenn das, was nur Mittel für persönliches Leben sein soll, uns völlig fesselt, so ist uns auch die Wirklichkeit entschwunden, die dem befreiten persönlichen Leben erschlossen wird, die nicht nachgewiesen, sondern nur erlebt werden kann. Ganz unmöglich ist es, sich die versinkende Wirklichkeit des Glaubens dadurch festzuhalten, dass man sie durch Beweise an das nachweisbar Wirkliche zu knüpfen sucht. Das gilt nicht nur von der göttlichen Vergebung, sondern von der Wirklichkeit Gottes überhaupt.

Aber etwas Anderes bleibt dem Christen in den Momenten religiöser Stumpfheit als ein Mittel seiner Rettung. Das sind die Thatsachen, unter deren Einfluss er religiös lebendig geworden war, das von Christi Kraft durchdrungene Leben von Personen um ihn her und Christus selbst. Es bleibt ihm also das, was ihn wieder zu der Höhe des religiösen Erlebnisses bringen kann. Was religiöses Leben entzünden kann, ist aber sicherlich mehr werth als das, was sich als Ersatz des religiösen Erlebnisses anbietet, wie die mit Beweisen gestützte Lehre. Einer oberflächlichen Betrachtung kann es nun leicht als ein Mangel erscheinen, dass wir die

göttliche Sündenvergebung nur in der Form sollen haben können, dass sie uns immer neu geschenkt werden muss. In Wahrheit aber entspricht das gerade unserem Bedürfniss. Denn wenn uns geholfen werden soll, so muss der Eindruck göttlicher Vergebung aus den Beziehungen derselben Situation hervorgehen, der unsere sittliche Noth angehört. Ebenso konkret und individuell geartet wie unsere Sünde und unsere Reue muss auch die Vergebung sein, die uns wirklich entlasten soll. Diesen Charakter hat sie aber nur dann, wenn sie nichts Anderes ist als der Gehalt unserer augenblicklichen Situation, den wir als eine Kundgebung Gottes an uns erfassen. Eine Vergebung, die nicht eine besondere That-sache, sondern eine allgemeine Wahrheit sein soll, wird keinem Menschen in seiner Noth zu Herzen gehen. Ebenso wenig kann uns aber eine Vergebung helfen, die uns zwar als ein besonderes Ereigniss durch den kirchlichen Apparat dargeboten wird, aber nicht von uns selbst als der tiefste Gehalt unserer wirklichen Situation verstanden ist. In der rationalistischen und in der katholischen Vorstellung von der Sündenvergebung steckt derselbe Fehler. Die Religion wird nicht darin gesucht, dass man die eigene Wirklichkeit möglichst voll und wahrhaftig durchlebt, sondern dass man ihr den Rücken wendet. Der Rationalismus flüchtet sich in das Allgemeine, der Katholizismus in das Willkürliche, das die kirchlichen Autoritäten darbieten. Dagegen eine Vertiefung in das Wirkliche wird auf beiden Seiten nicht gesucht. Sie können daher beide uns wohl dazu helfen, unsere Noth zu vergessen, aber nicht sie zu überwinden. Sie bedeuten beide eine Einschläferung der Religion und des persönlichen Lebens überhaupt. Der Rationalismus ist die Form, in die die katholische Religion sich zurückzieht, wenn der kirchliche Apparat seine hypnotisirende Kraft verloren hat.

Im Glauben, d. h. in dem religiösen Erlebniss, in das ihn die Kraft der Person Jesu versetzt, wird der Christ dessen inne, dass Gott ihm vergiebt. Wenn dem Christen diese Thatsache sichtbar wird, so wird er damit selbst erneuert. Die Aenderung scheint sich am einfachsten so bezeichnen zu lassen, dass er damit aufhört, sich vor Gott zu fürchten. Aber bei dieser Meinung können wir nur bleiben, wenn wir den wirklichen Vorgang der Sündenvergebung nicht oder nicht mehr vor Augen haben. Ist uns nichts davon übrig geblieben als die Vorstellung von einem durch das Werk Jesu uns verbürgten Straferlass, so kann

sich daran allerdings der Wahn knüpfen, dass wir uns vor Gott nicht zu fürchten brauchen. Innerlich von Gott geschieden, können wir uns dann einbilden, wir seien vor Gott sicher. Anders aber ist es, wenn wir uns bewusst sind, vor der Thatsache zu stehen, dass Gott in unbegreiflichem Erbarmen uns sucht. Ein solches Nahekommen Gottes kann nur der sittlich kämpfende Mensch erleben. Ihm wird aber dabei, je klarer ihm die Macht des guten Willens Gottes wird, desto deutlicher das Verderben, dem er entnommen ist, und in das er zurücksinken kann. Die Furcht vor Gott wird also in ihm nicht ausgerottet, sondern vertieft, aber auch beständig überwunden durch das Wunder der Vergebung. Indem er sich sittlich ohnmächtig fühlt, fürchtet er sich vor dem, der ein Gott der Lebendigen ist. Dies Gefühl unserer sittlichen Ohnmacht bleibt nicht nur, sondern wird verschärft, wenn Gott sich uns in Christus offenbart. Also bleibt auch der Grund zur Furcht: wir bringen es nicht fertig, uns ernstlich in den Dienst des Guten zu stellen. Diese harte Thatsache, die wir uns gern verschleiern möchten, wird uns jetzt erst unerbittlich klar gemacht. Aber dennoch weicht die Furcht von uns, wenn wir auf Christus blicken. Denn wir erleben dabei, dass Gott, der die heilige Macht des Guten ist und der uns in die Hölle der Erkenntniss stösst, dass wir allein dem Guten nicht dienen können, uns in seinen Dienst stellt. Er schenkt uns die Gewissheit der Vergebung durch den überwältigenden Erweis seiner Liebe. Das bleibt die Grundthatsache unserer Erlösung, die nicht begriffen, sondern nur erlebt werden kann. Vergeben heisst, den Sünder merken lassen, dass er selbst, die Gemeinschaft mit ihm gesucht wird.

Dass aber Gott Gemeinschaft mit uns sucht, kann nichts Anderes heissen, als dass er uns zu Mitarbeitern an seinem Werke beruft. Denn an seinem Leben haben wir nur Antheil, sofern wir Vollstrecker seines Willens werden. Der Erweis der göttlichen Vergebung liegt daher in dem Zutrauen, das uns aus der heiligen Macht des Guten entgegenströmt. Hat die Person Jesu solche Macht über uns gewonnen, dass wir das aus ihr entnehmen, so vermittelt uns Jesus die Vergebung Gottes. Wir haben daher den Trost der göttlichen Vergebung nur in einem Liebesbeweis Gottes, der uns den Muth giebt, ein neues Leben anzufangen. Nur dadurch, dass uns die Kundgebung Gottes mit einem solchen Muth erfüllt, werden wir in den Stand gesetzt, unser bisheriges

Leben als vergangen zu behandeln. Wir werden dadurch entlastet, dass dieser Beweis unbegreiflicher Güte uns aufrichtet. Das Alte ist dadurch für uns vergangen, dass die neue Thatsache vor uns steht, Gott berufe uns zur Theilnahme an seinem Werk und seinem Leben. Indem die Freude daran unsere Schlaffheit und Verzagtheit überwindet, wird uns klar, dass uns vergeben ist. Religiös kann die Vergebung nur so verstanden werden, dass Gott den Menschen, der sich selbst aufgibt, durch seinen Liebesbeweis merken lässt, er wolle ihn dennoch haben zur Theilnahme an seinem Leben und Wirken, und ihm dadurch einen neuen Muth und eine neue Ehre giebt. Wird dieses Verständniss der Sache nicht erreicht, so erhält der Gedanke der Vergebung auch in der christlichen Kirche einen irreligiösen Sinn. Der allgemeine und unvermeidliche Gedanke des Straferlasses behält dann nur die Bedeutung, dass der Mensch vor Gott gesichert wird. Wer aber von dem Verlangen nach einer solchen Vergebung erfüllt ist, wendet sich von Gott ab. Wer sich einreden kann, er habe sie empfangen, folgt dabei nicht der Offenbarung Gottes, sondern seinen Wünschen und den sinnlosen Behauptungen Anderer. Eine sittliche Befreiung wird dadurch gewiss nicht erreicht, denn der ganze Vorgang ist widersittlich.

Dagegen wird das Böse, das wir gethan haben, die Schuld die uns drückte, wirklich dadurch hinter uns geworfen, dass uns eine reine Offenbarung persönlicher Güte trifft, die uns mit der Zuversicht erfüllt, Gott halte uns nicht für zu schlecht, seine Kinder zu sein, also Verbreiter seines Lebens, Ausdruck und Organe seines guten Willens. Das ist die sittliche Erlösung. Wenn ein Mensch nicht dazu gelangt, sein eigenes Leben so anzusehen, so wird ihm die sittliche Forderung zur Qual werden, oder er wird aus der Machtsphäre des sittlichen Denkens herauszukommen suchen, indem er die sittlichen Bande des Vertrauens und der Ehrfurcht von sich abstreift und sich auf das zurückzieht, was ihm gerade gefällt. Die innere Leere und Ohnmacht einer solchen sich vom Ewigen lossagenden, sinn- und zwecklosen Existenz kann lange verdeckt bleiben. Aber die Vernunft mit ihrer Frage nach dem Endzweck des Wollens muss doch schliesslich jeden Menschen als ein unsterbliches Gewissen packen und ihm seine Ohnmacht zur Pein machen. Dass es eine Erlösung aus diesem sittlichen Elend geben müsse, ist durchaus nicht selbstverständlich. Aber es ist eine Thatsache, dass

die Kraft des persönlichen Lebens Jesu Menschen, die ihn nicht vergessen können, einen neuen Muth giebt, durch den es ihnen möglich wird, sittlich ernst und doch glücklich zu sein.

§ 21. Der christliche Glaube als Kraft, das Gute zu thun.

Wer in der Freudigkeit, mit der ihn Christus überströmt, an seine eigene Zukunft glaubt, ist damit im Innersten erneuert. Er hat dann nicht nur den Muth, ein neues Leben zu beginnen, sondern er empfängt auch aus derselben Quelle die Kraft, ein neues Leben zu führen. Denn die geistige Macht, die uns durch die Person Jesu ergreift und mit dem tiefsten Vertrauen erfüllt, wird dem, der das erfährt, als die verborgene Macht in allem Wirklichen verständlich. Indem wir das erkennen, werden wir gegenüber den Hemmnissen des Guten, auf die wir in eben dieser Wirklichkeit treffen, gekräftigt.

Es handelt sich hierbei um eine Erkenntniss, die ganz daran geknüpft ist, dass uns persönliches Leben zur Offenbarung Gottes geworden ist. Denn nur dann kann uns der Gedanke der Allmacht Gottes zur Wahrheit werden, wenn die geistige Macht, die uns zu Ehrfurcht und Vertrauen zwingt, sich für unser Bewusstsein von den einzelnen Fällen ihrer Erscheinung ablöst und uns als die Macht, der wir selbst gänzlich unterworfen sind, gegenübertritt. Alles, was sonst in der Geschichte Religion genannt wird und nicht diesen Ursprung hat, verschleiert nur die wirkliche Religion der Menschen. Es handelt sich dann immer um den Kultus von Mächten, denen der Mensch sich doch nicht im Innersten unterwirft. Von allen diesen Mächten erregt uns nichts so tief als das geheimnissvolle Grenzenlose, woraus das wache Leben unseres Bewusstseins auftaucht, und das sich in der Grenzenlosigkeit spiegelt, die uns unsere Erkenntnissmittel, die räumliche und zeitliche Anschauung und die Kategorien der Relation eröffnen. Dass auch diese Macht nicht Gott, sondern Welt ist, zeigt sich eben darin, dass sie uns zwar tief erregen, aber nicht völlig überwinden kann. Wir haben darin das Verhängniss vor Augen, das wir leiden müssen, aber nicht den Gott, dem wir selbst uns in freier Hingabe unterwerfen. Die Wirklichkeit dieses Gottes wird den Menschen am deutlichsten, denen in Jesus das persönliche Leben, das allein uns innerlich bezwingt, in reiner Kraft und Klarheit erschienen ist. Denn wenn wir in der Berührung mit ihm völlig niedergebeugt und wunderbar auf-

gerichtet sind, so drückt sich dieses Erlebniss in der Zuversicht aus, dass mit diesem Geiste die Macht über Alles ist. Damit erst haben wir den Gedanken eines allmächtigen Gottes erreicht, eines Wesens, das nicht nur die Macht der Welt über uns oder unser Schicksal darstellt, sondern das uns selbst im Innersten überwältigt, so dass wir uns mit Freude von ihm abhängig wissen. Als den wirklich von der Welt unterschiedenen allmächtigen Gott können wir uns keine Macht denken, der wir uns selbst verschliessen können. Nur aus der Erfahrung, dass persönliches Leben uns völlig demüthigt durch seine sittliche Kraft und uns über alle Furcht hinweghebt durch seine Freundlichkeit, entsteht uns der reine Gedanke des allmächtigen Gottes. Deshalb ist in der Menschheit nur da wirkliche Religion möglich, wo diese sittlich befreiende Kraft persönlichen Lebens bethätigt und beherzt wird. So aber, dass alle Zweifel in uns verstummen müssen, machen wir jene Erfahrung an Jesus Christus. Der Geist, dessen Berührung unsere eigene sittliche Ohnmacht immer greller hervortreten lässt, je näher wir ihm kommen, und uns doch immer wieder neuen Lebensmuth giebt, offenbart uns dadurch den allmächtigen Gott. Indem wir uns selbst im Innersten überwunden, gedemüthigt und aufgerichtet wissen, haben wir die Macht über Alles vor Augen.

Wenn uns aber auf Grund dieser Erfahrung der Gedanke des allmächtigen Gottes zur Wahrheit wird, so bedeutet das, dass unser Glaube die sittliche Schranke, in der wir von Natur stehen, überwindet. Dadurch, dass wir in der Welt aufwachsen, sind wir in zweierlei Weise sittlich gehemmt. Wir hängen an der Welt, weil sie uns nährt, und wir fürchten uns vor ihr, weil sie uns vernichtet. Wenn wir so durch die Lust an den Dingen und durch die Angst vor ihrer Uebermacht gebunden sind, sind wir den Menschen gegenüber verschlossen. Wir sind dann zu sehr mit uns selbst beschäftigt, als dass wir für Andere leben könnten. Sind wir aber wirklich davon überzeugt, dass der Geist, der uns in tiefster Ehrfurcht demüthigt, allmächtig ist, so können wir uns nicht in der Freude an der Welt verlieren. Wir sind dann dessen gewärtig, dass in jeder Lust etwas liegen wird, was uns in uns selbst zurückscheuchen, uns besonnen machen und aus der stürmischen Erregung unsere Freiheit retten soll. Sind wir wirklich davon überzeugt, dass der Geist, dessen Güte unser Herz froh und muthig macht, in allem Wirklichen herrscht, so können wir

uns nicht in Trauer und Angst verlieren. Die grenzenlose Unsicherheit unserer Existenz, der Tod, der vor uns steht — Beides verschleiern wir uns dann nicht. Aber Beides wird uns dann verwandelt zu einem Zeichen der geheimnissvollen Tiefe, die der allmächtige Gott unserem Dasein gegeben hat. Das Erlebniss, dass die Berührung mit dem sittlich vollendeten Geist uns nicht in dem Gefühl unserer Kraftlosigkeit versinken lässt, sondern uns innerlich aufrichtet, dieses Wunder der Gnade verwandelt uns die Welt. In einer Welt, deren Lust uns den Ernst und deren Leid uns die Güte Gottes, die wir erfahren haben, durchschimmern lässt, werden wir frei für menschliche Gemeinschaft. Ohne dieses Verständniss der Wirklichkeit, in der wir stehen, haben wir keine Kraft, das Gute zu thun. Man kann das nur verkennen, wenn man sich nicht klar macht, was das Gute ist. Der Wille, Alles der Gemeinschaft zu opfern als dem Einzigen, was wir selbst als unbedingt nothwendig erkennen, bedeutet Selbstverleugnung. Denn der Mensch will auf jeden Fall sich selbst. Nun erkennt er freilich, dass er nur die unendliche Aufgabe persönlicher Gemeinschaft als Endzweck denken kann, dass also das darauf gerichtete Wollen der zu voller Klarheit gelangte, mit sich selbst einige Wille ist. Er sieht also auch ein, dass er in diesem Wollen wahrhaft sich selbst behauptet. Aber er ist tausendfach an Anderes gebunden, weil er es nach seiner bisherigen Erfahrung zum Leben nöthig hat. Er meint daher, die vernünftige Sorge für sich selbst aufgeben oder sein Leben verlieren zu müssen, wenn er seiner sittlichen Erkenntniss folgen soll. Man sagt, der klar gedachte sittliche Endzweck, der Gedanke des Guten überwinde diesen inneren Widerstand. Dass der Endzweck gedacht werde, bedeute eben, dass alle anderen Ansprüche an den Willen aufgezehrt werden, dass nichts Anderes sich als das den Willen endgiltig Bestimmende hervordrängen kann. Aber die thatsächliche Beschaffenheit des Menschen steht mit dieser Auffassung nicht in Einklang. Es ist eben so, dass der Mensch in seiner sittlichen Erkenntniss nicht die Kraft findet, die Sorge für sich selbst zu überwinden. Er befindet sich immer in dem Konflikt zwischen dem, was er thatsächlich will und seiner sittlichen Erkenntniss. Er hat den Willen, sich in seiner gegenwärtigen Existenz zu behaupten, aber die sittliche Erkenntniss weist ihn in die Zukunft, indem sie auf die Bildung eines neuen Willens hindrängt. Er hat den Willen, für sich selbst zu sorgen

und für Alles, was er im Gefühl der Lust mit sich verbunden hat. Seine sittliche Erkenntniss aber sagt ihm, dass er schlechweg für die Gemeinschaft mit Anderen leben soll, ohne sich durch solche Rücksichten binden zu lassen. Es ist offenbar ein blosses Umgehen der Schwierigkeit, wenn man sagt, die sittliche Erkenntniss müsse die Stärke gewinnen, den Widerstand des bisher herrschenden Willens zu besiegen. Denn das Anwachsen dieser Stärke ist nur ein anderer Ausdruck für die Gestaltung eines neuen Wollens, die doch die Leistung eines Menschen sein soll, der in seinem bisherigen Wollen sich selbst will.

Wir dürfen uns nicht verbergen, was hierin offen zu Tage liegt, dass nämlich der Mensch, mit seiner sittlichen Erkenntniss allein gelassen, nicht die Kraft hat, das sittlich Gebotene zu wollen. Gerade dies wird mit dem Worte Selbstverleugnung ausgesprochen, das offenbar etwas Unmögliches besagt und doch genau das bezeichnet, was dem Menschen durch das sittliche Gebot zugemuthet wird. Derselbe Mensch, der sein Leben fortsetzt, indem er sich selbst behauptet, soll in seinem Wollen über dem Zwang, für sich selbst zu sorgen, hinaus sein und frei für Andere leben. Ueber diesen inneren Zwiespalt kommt der Mensch nicht hinweg, so lange er mit seiner sittlichen Erkenntniss allein ist. Aber in dieser Situation braucht er sich nicht zu befinden. Wenn überhaupt sittliches Denken in ihm entwickelt ist, kann er auch auf Erfahrungen zurückblicken, in denen er davon überzeugt war, dass ihn die Wirklichkeit des guten Willens berühre. Es ist seine Schuld, wenn er sich dagegen verschliesst oder solche Erfahrungen nicht für sich verwertbet. Wenn er aber bei ihnen verweilt und sich durch sie bereichern lässt, so kann ihm auch klar werden, dass ihn das Gute nicht nur als eine Forderung, sondern als eine persönliche Macht, die ihm hilft, ergriffen hat. Aus diesem Anfang der Religion in seinem Herzen kann ihm die Kraft erwachsen, das, was ihm allein unmöglich war, zu thun.

Sobald wir Gottes als der persönlichen Macht des Guten so gewiss werden, wie die Kraft der Person Jesu es in uns wirkt, vollzieht sich in uns die Umwandlung, in der die Frage, wie wir uns selbst verleugnen können, gelöst wird. In dem Moment können wir uns selbst verleugnen, wo wir so reich und stark sind, dass wir nur durch Geben unseren inneren Besitz bethätigen oder uns selbst behaupten können. Die Sorge für uns selbst kann dann

von uns abfallen, die reine Freude daran, dass wir für Andere da sind, kann dann in uns emporwachsen, wenn die persönliche Liebe als die Macht über Alles, auch über unsere Sünde durch Christus zu uns spricht. Die sittliche Güte aber, die täglich von uns gefordert, und ohne die wir kein gutes Gewissen haben können, ist nichts Anderes als solche innere Freiheit und diese Freude am Dienen. In seinem religiösen Erlebniss erreicht also der Christ die Lösung des sittlichen Problems, das auf der Menschheit liegt. Sind wir noch von Gott geschieden, so wird uns die Erkenntniss des sittlichen Gesetzes zur Qual. Sind wir aber Gott begegnet und mit ihm ausgesöhnt durch die Wunder seiner ernsten Liebe, so vernehmen wir zwar erst recht die sittliche Forderung, die uns nun als sein Gebot deutlich wird. Auch unsere Unruhe wird dadurch gesteigert. Aber sie wird uns nun zum Zeichen des Lebens, das Gott in uns geschaffen hat. Das Gesetz hört nicht auf, uns dieselbe Aufgabe vorzuhalten. Aber die Unendlichkeit dieser Aufgabe schreckt uns nicht mehr. Denn sie wird uns eine Verheissung der unvergänglichen Zukunft, zu der Gott uns berufen hat. Aus dem Allen merken wir, das wir anfangen so zu werden, wie das Gesetz uns haben will. Wenn wir nur in der Nähe Gottes bleiben, so werden wir so frei und stark, dass wir für uns selbst nichts Anderes wollen als für Andere dasein und dienen. Diesen Vorgang hat Luther kurz und scharf mit den Worten bezeichnet: Die Seligkeit ist nöthig zu guten Werken. Sie ist einfach deshalb dazu nöthig, weil der Mensch der sittlichen Erkenntniss, dass das Leben für die Gemeinschaft selbständiger Wesen das Gute ist, nicht folgen kann, so lange er unter dem Zwange ist, für sich selbst leben zu müssen. Das ist er aber so lange, als er nicht irgendwie über das irdische Bedürfniss durch den Eindruck hinweggehoben ist, dass er das besitze, was ihm für alle Ewigkeit genügt.

Dieses Erlebniss, das allein Religion zu heissen verdient, ist den Menschen nie ganz unzugänglich gewesen. Denn in jedem Moment sittlicher Begeisterung ist wenigstens der Anfang dazu gegeben, weil der Mensch dabei dessen inne wird, was er als eine unerschöpfliche Nahrung seines geistigen Lebens erkennt. Gefehlt hat den Menschen vor Jesus Christus nur Eines: ein Faktum, das jeden Zweifel daran überwinden konnte, dass sie an die geistige Macht, die auch sie mit Ehrfurcht erfüllte, mit herzlichem Vertrauen denken durften. Aus dem Weltlauf drang viel an sie heran, woraus sie entnehmen

mussten, dass da andere Mächte herrschen als der gute Wille. Wenn sie aber ihre eigene Energie für den Sieg des Guten einsetzen wollten, so mussten sie bald erfahren, dass sie selbst mit dem Guten in Streit lagen und deshalb seinen Sieg nicht nur wünschten, sondern auch fürchteten. Wenn alle ernste Frömmigkeit in dem Verlangen gipfelt, dass dem Menschen ein Leben in Kraft gegeben werden möchte, so wurde dieses Verlangen nach einer Erlösung durch nichts so unabweisbar als durch die Erfahrung jenes Zwiespalts. Aus der kraftvollsten Erhebung der Seele entwickelt sich immer wieder die Erkenntniss der tiefsten Ohnmacht. Aber es giebt eine Thatsache, die gegenüber der Wirrniss in uns selbst die klare Erkenntniss aufrichtet, dass der gute Wille die Macht über Alles ist, die uns rettet. Das ist der Grund unserer Erlösung, dass eine aufrichtige Besinnung auf die Wirklichkeit, in der wir stehen, uns vor dieses Faktum führen kann.

Sobald uns die sittliche Kraft Jesu, sein messianisches Selbstgefühl und sein Opfer für die ohne seine Treue Verlorenen, also die Erscheinung seines persönlichen Leben als ein Liebesbeweis des allmächtigen Gottes berührt, werden wir so reich, dass wir uns nun auch Anderer annehmen und für die Gemeinschaft leben können. In dem Moment der religiösen Erhebung fühlen wir uns frei für das, was wir in seiner sittlichen Nothwendigkeit verstehen. Wenn aber das Vertrauen, das Jesus in uns schafft, also die aus seinem persönlichen Leben quellende Kraft, das an uns bewirkt, so wird er selbst uns gegenwärtig. Wir denken das Leben, worauf unsere Zuversicht zu Gottes auf uns gerichteter Liebe gegründet ist, sicherlich nicht als vergangen. Sowie uns Christus eine in der Welt untergegangene Grösse würde, wäre der Grund unseres Glaubens zerronnen. Weil er aber ein alles überwindendes Vertrauen in uns geschaffen hat, steht er uns als lebendig vor Augen. Diese Anschauung aber hat eine gewaltige, praktische Kraft. Denn sie giebt unserer Zukunftshoffnung einen uns fasslichen Inhalt. Es ist uns sonst verschleiert, was wir sein werden, wenn Gott die in seinem Vaternamen liegenden Verheissungen zur Erfüllung bringen wird. Nur in dem was uns mit Jesus Christus verbindet, ist uns unsere Zukunft deutlich. Wir werden vollkommen gesinnt sein wie er, werden in der Kraft seines Geistes leben, und er wird uns völlig gegenwärtig sein. Das ist alles sittliches Ideal, aber durchglüht von den Erinnerungen an

die geschichtliche Gestalt Jesu. Mit dieser Zukunftshoffnung im Herzen können wir getrost in die Finsterniss der Selbstverleugnung und des Todes gehen.

Aber je mehr der Mensch die Kraft gewinnt, in dem zu leben, was er sittlich verstehen kann, desto drückender wird ihm die Thatsache, dass ihm das Leben, dass er leben muss, nur in sehr geringem Umfang sittlich klar ist. Die Formen unserer Existenz stammen im Ganzen nicht aus unserer Gesinnung, sondern aus Verhältnissen, über die wir keine Macht hatten. Es fragt sich also, wie wir in dieser uns aufgezwungenen Beschränkung unserer sittlichen Thätigkeit dennoch getrost mit gutem Gewissen leben können.

Wir kommen mit vielen Menschen in äussere Berührung, aber kommen nur mit Wenigen zu innerer Gemeinschaft. Wir müssen, wenn wir in einer bestimmten Richtung dienen wollen, in anderen unsere Hilfe versagen. Aber das sittliche Gebot verlangt nicht bloss einzelne Leistungen von uns, sondern uns selbst. Unsere ganze Existenz, alles, was wir thun und nicht thun, soll ein Ausdruck dessen sein, dass durch uns das Gute nicht aufgehalten, sondern ins Werk gesetzt wird. Wir leben also nur dann in reiner sittlicher Gesinnung, wenn wir uns sagen dürfen, dass gerade unser Versagen der Gemeinschaft und der Hilfe das an unserer Stelle nothwendige Mittel zur Verwirklichung der sittlichen Aufgabe ist. Wir können uns nun zwar im Allgemeinen mit der Erwägung decken, dass wir gerade um des sittlichen Zwecks willen uns in unserem sittlichen Wirken auf bestimmte Aufgaben, die andere ausschliessen, beschränken müssten. Denn wir richten überhaupt nichts aus, wenn wir uns zersplittern. Aber es ist ein grosser Irrthum, wenn man die Schwierigkeit, die sich hier immer neu einstellt, durch diese allgemeine Erwägung überwunden zu haben meint. Wenn wir an Gelegenheiten zur Gemeinschaft vorbeigegangen sind, so haben wir durchaus kein Recht, uns deshalb von Schuld freizusprechen, weil wir unsere Kraft für Anderes sparen wollten. Denn ein gutes Gewissen können wir nur haben in dem Bewusstsein, den inneren Zusammenhang mit dem sittlich Nothwendigen nicht verloren zu haben. Wir wissen aber nichts davon, dass gerade diese Wahl oder diese Beschränkung das sittlich Nothwendige war. Die Motive dieser Entscheidung sind aus unserer individuellen Beschaffenheit und Lage geflossen. Nicht unsere sittliche Einsicht hat entschieden, sondern die Ver-

hältnisse, die unsere Stellung in Natur und Geschichte bestimmen.

Ebenso ist es im Allgemeinen klar, dass wir nicht Anderen etwas sein können, wenn wir nicht für uns selbst etwas sind. Wir können nicht dienen, wenn wir nichts leisten können. Wir müssen daher immer wieder unsere Kräfte zusammennehmen, um für uns selbst zu sorgen. Wir müssen auch den grösseren Theil unserer Thätigkeit der Arbeit an Sachen, der Kopfarbeit oder der Handarbeit widmen, um den Weg zu dem Herzen von Menschen zu finden. Denn wer nicht irgendwie Herr der Natur ist oder werden kann, ist auch für die Gemeinschaft nichts werth. Es ist also freilich klar, dass wir Menschen durch die sittliche Aufgabe selbst in viele Dinge verstrickt werden, deren Verrichtung für sich allein kein Ausdruck sittlicher Gesinnung sein kann. Trotzdem werden wir dadurch die Unsicherheit nicht los, ob wir in einem bestimmten Falle das Rechte thun. Denn es ist niemals möglich, aus der sittlichen Gesinnung heraus darüber zu entscheiden, wie weit der Dienst an der Sache den direkten Dienst an Personen zurückdrängen dürfe. Kämen wir über diese Unklarheit nicht hinweg, so wären wir in unserem Wollen gelähmt. Denn ein Wille, der nicht weiss, was er wollen soll, kommt überhaupt nicht als wirkende Kraft in Betracht. Wir müssten uns dann darein ergeben, dass wir zwar wissen, was wahrhaftiges Wollen oder persönliches Leben sein würde, dass aber das Leben, das wir leben müssen, dafür keinen Raum hat.

Daraus sind wir gerettet, wenn wir uns zu dem Zutrauen erhoben sehen, dass die Macht in dem Wirklichen der gute Wille ist, was für uns Christen bedeutet, dass Gott sich uns offenbart. Durch die thatsächliche Ordnung des Wirklichen befinden wir uns in dem Gedränge von Anforderungen, in dem wir uns nicht zurechtzufinden wissen. Ist uns aber in derselben Wirklichkeit der gute Wille als die Macht über Alles erschienen, die das Verlangen nach Gerechtigkeit und Freiheit in uns entstehen lässt und den Drang nach persönlichem Leben zum Siege führen will, so erscheinen uns auch jene Nöthe als ihr vorbedachtes Werk. Dass wir an diesem Platz der Natur und Geschichte stehen, und Alles, was für unsere Existenz daraus folgt, ist von Gott geordnet, damit der sittliche Endzweck gefördert werde. Auch wenn wir selbst von diesen Zusammenhängen nichts sehen, so vertrauen wir doch, dass Gott Alles, was als natürliche Schranke

des Sittlichen auf uns liegt, dazu bestimmt hat, uns sittlich kräftiger und freier zu machen. So bringt unser Glaube an Gott die Verhältnisse, in die unser natürliches Leben gestellt ist, und in deren Gebrauch wir nicht direkt sittlich thätig sind, doch in Beziehung zu unserer sittlichen Aufgabe. Durch unseren Glauben wird uns die Unbefangenheit gegenüber den natürlichen Ordnungen, von denen wir uns doch nicht losmachen können, zurückgegeben. Wir benutzen sie mit gutem Gewissen als die Mittel, unser natürliches Leben zu behaupten und zu entwickeln. Denn da Gott uns in diese Ordnungen gestellt hat, so müssen sie zum Guten dienen. Der Glaube an den allmächtigen Gott zwingt uns zur Ehrfurcht vor dem Wirklichen. Es ist daher Unglaube, wenn wir das, was an uns natürlich gewachsen ist, als etwas Werthloses abwerfen wollen. Aber ebenso ist es Gottvergessenheit, wenn wir dies Natürliche nicht so gebrauchen, wie es von Gott geschaffen ist, als Mittel zur Verwirklichung des Guten.

Unser Glaube muss in unserer natürlichen Gebundenheit an bestimmte Menschengruppen und in der Arbeit, mit der wir uns durch die Welt schlagen müssen, eine Gabe und Forderung des Gottes sehen, der uns sittlich frei machen will. Damit wird die Spannung zwischen dem, was wir von Natur sind und dem, was wir in sittlicher Gesinnung sein wollen, zwar nicht aufgehoben, aber zu einem ganz anderen Erlebniss gemacht. Wir empfinden sie nicht mehr als Hemmung, sondern als eine uns emportreibende Kraft, denn aus der unabweisbaren Beschränkung unseres sittlichen Wollens hören wir den Ruf Gottes, der uns den für uns allein möglichen Weg zur Freiheit führen will.

Den sittlichen Endzweck sollen wir selbst einsehen. Nur wenn wir darin dem Gesetze unserer eigenen Vernunft folgen, sind wir selbst für das Gute gewonnen. Aber in der Zuversicht, dass wir gerade in der durch die Natur uns auferlegten Beschränkung dem Guten dienen sollen, oder dass diese natürlichen Schranken Mittel zum Guten sind, gehorchen wir dem Gott, der sich uns offenbart hat. Es muss uns klar geworden sein, dass dasselbe, was als Endzweck vor uns liegt, die gestaltende Macht in dem Wirklichen ist, in dem wir uns auf uns selbst besinnen. Wenn so unser Glaube in der Wirklichkeit, in der wir stehen, den uns von Gott gewiesenen Weg zu dem ewigen Ziel erkennt, wird uns unser sittlicher Beruf gegeben. Unter dem sittlichen Beruf verstehen wir also die Begrenzung der sittlichen Aufgabe,

die aus dem religiösen Verständniss unserer natürlichen Lage folgt. Die Begrenzung der sittlichen Aufgabe besteht darin, dass wir auf dem Weg zum Ziel immer an das natürlich Gegebene als den von Gott uns gegebenen Anfang anknüpfen müssen. Wenn Gott sich uns überhaupt offenbart und wir auf ihn hören, so vernehmen wir auch sicherlich seinen Befehl, dass wir an einer bestimmten Stelle seinen Willen thun sollen. Wird es uns dann doch wieder in schweren Stunden zweifelhaft, welchen Weg wir gehen sollen, so wird der Glaube an den lebendigen Gott ein dringendes Suchen nach seiner Weisung werden. Ohne ein solches Suchen und Empfangen speziellster Offenbarungen ist der Glaube todt. Hören wir aber aus unseren Lebensführungen Gottes Rede mit uns und verstehen wir, dass der enge oder weite Wirkungskreis, in den wir durch Natur und Geschichte gewiesen sind, seinen Befehl an uns darstellt, so empfängt unser Wirken eine Sicherheit und Energie, in der wir die Kraft der Erlösung erfahren dürfen.

Es ist die Kraft der Erlösung durch Jesus Christus, die uns diese sittliche Befreiung verschafft. Ohne das Vertrauen zu ihm brächten wir es nicht fertig, über unser Schuldgefühl und über die äusseren Schranken unseres Wollens hinweg die Zuversicht zu fassen, dass Gott uns einen besonderen Beruf giebt, in dessen Bahn wir unter seiner Führung doch mit dem sittlichen Endzweck verbunden bleiben und dadurch mit ihm selbst uns einig wissen können. Wer sein eigenes Leben und Wirken in der Welt nicht so auffassen kann, hat den inneren Zusammenhang mit Gott verloren. Dies Beides, dass der von Gott empfangene Beruf uns sittlich frei macht, und dass wir nur in dem Bewusstsein einer solchen besonderen Offenbarung mit Gott vereinigt oder erlöst sind, hat Luther kräftig ausgesprochen. Denn indem er das einsah, sagte er sich vom Mönchthum los. Wer dem mönchischen Ideal folgt, will nicht darauf hören, wie Gott gerade ihn erlösen will. Wenn wir Gott gehorchen wollen, müssen wir unsere Arbeit da einsetzen, wo Gott uns hingestellt hat, also in unserer geschichtlich gegebenen Weltstellung. In solchem Gehorsam finden wir das innere Gleichgewicht, die Verbindung von tiefster Ruhe und vorwärtsdrängender Kraft. Dagegen ist uns natürlich damit nicht geholfen, dass wir uns einfach durch die Verhältnisse, in die wir uns gestellt sehen, die Art unserer Thätigkeit auferlegen lassen. Wer in seinem Verhalten

nur einem solchen Zwange folgt, zeigt damit, dass er in seinem Streben, sich selbst zu behaupten, den Bedingungen seiner Lage sich anzupassen weiss. Aber zugleich beweist er, dass er zu einem sittlichen Wollen überhaupt noch nicht erwacht ist. Er bedarf also noch gar keiner sittlichen Befreiung, und die Thätigkeit, auf die er sich einschränken lässt, würde sie ihm nicht geben können. Wir müssen die Unsicherheit empfunden haben, in die uns die sittliche Aufgabe versetzt, und wir müssen dann darüber klar geworden sein, dass Gott uns eine ganz bestimmte Weisung giebt, der wir in blindem Gehorsam folgen. Dann erst können wir erfahren, wie der Beruf uns sittlich frei macht.

Aber dass wirklich Gott uns den Beruf gegeben hat, wird sich immer darin zeigen, dass wir aus dem blinden Gehorsam zu freiem Gehorsam kommen. Die an uns arbeitende Macht des guten Willens beruft uns zur Freiheit, denn sie will uns als Personen haben. Dass wirklich Gott uns durch die Anforderungen unserer geschichtlichen Lage einen Beruf giebt, können wir nur dann glauben, wenn wir überhaupt der Macht des Guten über das Wirkliche inne geworden sind, oder wenn Gott sich uns offenbart hat. Wenn man, ohne durch ein solches Erlebniss bestimmt zu sein, die Beschränkung des Wirkens den von Gott gegebenen Beruf zu nennen wagt, so hat eine solche Heuchelei auch einen Erfolg. Der Mensch schützt sich dann durch seinen angeblichen Gehorsam gegen Gott vor der sittlichen Aufgabe selbst. Wenn dagegen der Gedanke des von Gott gegebenen Berufes aus dem Erlebniss stammt, dass in der Wirklichkeit, die uns umgiebt, die Macht des guten Willens auf uns eindringt, so wissen wir auch, dass wir um der sittlichen Aufgabe willen in diesen Beruf gestellt sind. Dann aber begleitet uns immer die Mahnung, dass wir viel mehr zu thun haben, als die gegenwärtige Erkenntniss unseres Berufes uns sehen lässt. Der Gedanke an das Ziel, das in dem Willen Gottes liegt, nöthigt uns, den Beruf als die Form anzusehen, die wir selbst beständig erweitern sollen, indem wir sittlich wachsen. In unserer Berufsarbeit, wenn sie wirklich im Gehorsam gegen Gott, also in der Richtung auf den sittlichen Endzweck gethan wird, muss uns immer deutlicher werden, dass sie an jedem Punkt unserer Entwicklung nur als der von Gott gewiesene Anfang für ein umfassenderes Wirken anzusehen ist. Ein Mensch, der in seiner Berufsarbeit einrostet und sich immer nur in dem engen Kreise längst gewohnter Aufgaben bewegt,

kann nicht aufrichtig davon überzeugt sein, dass er diesen Beruf von Gott empfangen hat. Denn er sperrt sich dadurch gegen die in der Welt empordrängende Bewegung ab, in die ihn Gott hineinziehen will. Der Beruf dagegen, den unser Glaube wirklich als Gottes Weisung für unseren Lebensweg verstanden hat, lässt uns nicht so verkümmern. Er giebt uns die Kraft, in der natürlich gegebenen Beschränkung unserer sittlichen Thätigkeit die innere Verbindung mit dem sittlichen Endzweck oder ein gutes Gewissen zu behaupten. In dieser Kraft aber überwinden wir nicht nur die Unsicherheit, in der sonst der sittlich aufstrebende Mensch befangen bleibt, wenn er zwar dem Ewigen dienen will, aber irdischen Interessen dienen muss. Dieselbe Kraft, die uns so die unbefangene Stellung gegenüber der Natur zurückgiebt, bewahrt uns auch davor, in dem Irdischen unterzugehen, weil sie aus der Erkenntniss fließt, dass Gott uns führt.

Für den Menschen, dem Gott einen Beruf giebt, giebt es in keinem Moment eine Berufsaufgabe, die ihn gänzlich absorbiren könnte. In aller Arbeit an endlichen Aufgaben, für seine Stellung in der Gesellschaft, für seine Familie, seine soziale Gruppe, sein Vaterland bleibt er doch auf ein ewiges Ziel gerichtet, das, seinen Sinnen unfassbar, das in Gott verborgene Geheimniss seiner Zukunft ist. Er kann also hinwegblicken über alle jene Dinge und ist im Innersten zwar an sie hingegeben, aber doch von ihnen frei.

Nun kann freilich diese Zusammenfassung des Entgegengesetzten, diese Verbindung herzlicher Hingabe an den irdischen Beruf und innerer Unabhängigkeit von allen seinen Gütern und Aufgaben, niemals in uns vollendet sein. Das wäre nur dann möglich, wenn wir selbst einsehen könnten, dass sie die nothwendigen Mittel für die Verwirklichung des Guten sind. Wir sind aber weit entfernt von einer solchen sicheren Einsicht. Die unbefangene Hingabe an die irdischen Aufgaben ist in uns mit dem über sie hinausdrängenden Impuls nur durch unseren Glauben verbunden. Unser Glaube giebt uns die Kraft, in jenen Aufgaben einen Theil des von Gott uns gegebenen Berufes zu sehen. Deshalb können wir uns von Herzen an sie hingeben, aber werden doch auch wieder durch den Gedanken an Gott über sie hinausgewiesen.

So geht es aber nicht nur uns Christen. Jeder sittlich ernste Mensch gesteht sich schliesslich ein, dass er für den nie endenden

Kampf um inneren Frieden seine Kraft aus einem Glauben zieht. Er glaubt daran, dass die Wirklichkeit, in die wir gebannt sind, auch wo wir keine Spur des Guten in ihr entdecken können, in der gestaltenden Macht des sittlichen Endzwecks oder in dem guten Willen begründet ist. Es kann sich nicht darum handeln, wie ein sittlich ernster Mensch sich zu diesem Glauben stellen wolle. Jeder sucht ihn, und es kann sich nur darum handeln, wie er ihn gewinnt. In der modernen Gesellschaft giebt es Viele, denen man es wohl anmerkt, dass ihnen sittliche Pflicht und innere Selbständigkeit die auf einander bezogenen Pole eines reichen und intensiven Lebens geworden sind. Wenn wir sie deshalb achten, so müssen wir auch das Vertrauen zu ihnen haben, dass sie den Muth finden werden, in dem Zwang ihrer individuellen Lage die verborgene Macht des Guten zu sehen, die das Feuer ihres persönlichen Lebens dadurch nähren will. Eine solche Zuversicht ist ihr Glaube an Gott, den sie nicht haben könnten, wenn sie nicht auch irgendwie den guten Willen als eine sie rettende Macht erfahren hätten. Wenn sie sich in dieser Erfahrung als ihrem theuersten geistigen Besitze innerlich sammeln, so gehorchen sie der Offenbarung Gottes.

Dürfen wir uns aber dessen freuen, dass uns durch Jesus selbst und durch Menschen, die er an sich gefesselt hat, diese Offenbarung Gottes deutlicher wird als durch alles Andere, was uns sonst in der Welt begegnet, so sind wir auch verpflichtet, die höhere Kraft, die wir empfangen haben, zu beweisen. Wir beweisen sie aber erstens durch das mit unserem Glauben uns gegebene klarere Verständniss des sittlichen Gebotes oder des Guten, wodurch uns das neue Leben in der Kraft des Glaubens zu der Aufgabe einer Bekehrung wird; und zweitens durch die Umwandlung der irdischen Zustände in der Erfüllung des von Gott uns gegebenen Berufes.

Zweites Kapitel.

Die Bekehrung.

§ 22. Der christliche Glaube als Bekehrung.

Die innere Umwandlung, die das Christenthum bedeutet, wird durch die hohen Lehren des Evangeliums allein nicht bewirkt. Es wird uns verkündigt, dass der Gott, der im Verborgenen ist, mit unerschöpflicher Güte die Menschen zur Theil-

nahme an seinem ewigen Leben kommen lassen will, und dass doch derselbe Gott nach einer ewigen Ordnung aus den Entscheidungen der Menschen ihr Schicksal emporwachsen lässt. Niemand kann die Wahrheit solcher Worte beweisen. Wenn sie uns trotzdem nicht mehr fremd und widerspruchsvoll klingen, so muss uns in ihnen das, was wir selbst erlebt haben, zu voller Klarheit erhoben sein. Sie sollen uns in's Innerste dringen und die Formen unseres eigenen Denkens werden. Ist das eingetreten, so sind wir freilich innerlich umgewandelt, so dass wir unsere Schicksale anders aufnehmen und auf die Welt anders wirken als bisher. Aber es kann nicht eintreten, wenn wir nicht zugleich auf Erfahrungen zurückblicken, deren Bedeutung uns durch die Worte, die wir selbst nicht gefunden hätten, ausgelegt wird. Bei jedem Einzelnen erhalten die Worte das Evangeliums ihren überzeugenden Inhalt aus seinen eigenen Erfahrungen. Aber diese Erfahrungen liegen bei Allen in den Erlebnissen des sittlichen Verkehrs. Wenn wir vor sittlicher Kraft uns gebeugt und uns an ihr aufgerichtet haben, ist es uns nicht mehr unglaublich, dass der gute Wille allein Macht hat, und dass der allmächtige gute Wille uns an sich heranzieht. Es ist nur unausbleiblich, dass andere Erfahrungen an denselben Menschen und an uns selbst uns den Zweifel aufdrängen, ob nicht doch in der Wirklichkeit, in der wir stehen, die blinde Naturmacht schliesslich alles Andere überwältigt. Dann ist unser Leben ein sinnloses Verrinnen unserer Kräfte.

Für den an jenen Erfahrungen erwachten und durch diesen Zweifel gelähmten Glauben an Gott ist Jesus Christus ein Erlöser. Er ist der Einzige, der auf der Höhe der Kraft steht, die immer überwindet. An ihm allein schauen wir das an, was wir als das ewige Leben, nach dem wir uns sehnen, verstehen können. Durch die Zuversicht, mit der er sich der ganzen Menschheit gegenüberstellt, fordert er die schärfste Kritik heraus. Aber nie hat sich eine ernsthafte Kritik an ihn herangemacht, die nicht durch seine Kraft in tiefste Ehrfurcht umgewandelt wäre. Das müssen wir an ihm selbst erfahren, dass er uns trotz des Fremdartigen, das uns zunächst von ihm fern hält, durch die Offenbarung seiner sittlichen Vollendung an sich fesselt und bezwingt. Haben wir diese Erfahrung, ohne die er uns nicht helfen kann, als etwas Unvergleichliches beherzigt, so wird die Ehrfurcht, mit der wir zu ihm aufblicken, zum Vertrauen auf seine Güte. Gerade das Selt-

samste, seine Behauptung, dass er allein uns mit Gott verbinden und unser Herz froh machen könne, nimmt uns dann gefangen. Wir glauben ihm darin, weil wir in ihm allein das Wesen angetroffen haben, dem gegenüber wir das reine Vertrauen fassen können, das sonst in der Welt keine Stätte hat. Wie verschieden dieses Erlebniss auch bei den Einzelnen vermittelt sein mag, schliesslich wird es doch eigenes Erlebniss für Jeden durch die Macht des guten Willens, die aus den Spuren Jesu in der Geschichte und aus dem Bilde Jesu, das er daraus gewinnt, auf ihn eindringt.

Darin ist es nun aber begründet, dass im Christenthum dieselbe innere Umwandlung, die Wiedergeburt oder neue Schöpfung genannt wird, als eine Bekehrung aufgefasst wird, die wir selbst vollbringen sollen. Das kann auf den ersten Blick befremden, weil wir es selbst erleben, dass wir unter dem Einfluss der Person Jesu einen neuen Sinn und Muth bekommen. Dass wir in der Tiefe unseres Lebens durch Christus erneuert sind, bleibt freilich immer ein Gedanke des Vertrauens, der uns über Alles hinausweist, was wir schon erfahren haben. Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Aber wie unsere Verbindung mit Christus Trost und Kraft in unser Herz fliessen lässt, erfahren wir doch darin, dass der Gedanke von dem Vater im Himmel, auf den wir alle unsere Sorge werfen können, weil ihm an uns liegt, nun in uns selbst aus dem, was Christus an uns wirkt, entsteht. Trotzdem hat diese Erlösung Niemand, der sich nicht bekehrt. Es ist nicht so, dass zu der Erlösung oder zu dem Glauben, der uns erlöst, auch noch eine Bekehrung hinzukommen oder voraufgehen müsste, damit der sittliche Charakter des Christenthums gerettet werde. Sondern das Vertrauen zu Christus, das unserem Leben einen neuen Inhalt giebt, ist selbst die Bekehrung oder Sinnesänderung, die von uns gefordert wird. Denn das Vertrauen auf Christus ist nicht ein blindes Wagen, sondern freie Hingabe an die persönliche Macht des Guten. Unser Glaube ist daher in seinem Anfang und auf allen seinen Stufen sittlicher Gehorsam. Sobald unser Glaube nicht freie Unterwerfung unter das von uns selbst erkannte Gute ist, ist er Sünde. Aber er ist doch nicht bloss von uns selbst erzeugte Gesinnung. Sondern er ist auch Erlebniss einer Befreiung. Denn er ist innere Hingabe an die sich uns offenbarende Macht des guten Willens. Dieser Vorgang kann immer als etwas uns Geschenktes

erlebt werden, aber ebenso als die energische Sammlung in dem, was wir selbst als ewig giltig erkannt haben.

Durch die Geschichte der christlichen Theologie ziehen sich endlose Bemühungen, in einem Begriff von der Erlösung die Begriffe der Freiheit und Abhängigkeit mit einander zu verknüpfen. Das ist freilich unmöglich. Aber man verfällt darauf auch nur, weil man es unterlässt, sich auf das Wichtigste im Christenthum zu besinnen. Wenn uns die Anschauung des wirklich christlichen Glaubens gegenwärtig ist, so sehen wir, dass dieses Erlebniss reiner Abhängigkeit das klarste Bewusstsein unserer Selbstständigkeit einschliesst, und dass wir die Erlösung, die Gott uns giebt, wenn Christus uns überwindet, dennoch als freie Hingabe, also als unsere That erleben. Beides würde nicht möglich sein, wenn unser Glaube nicht die innere Unterwerfung unter die in Christus uns sich offenbarende persönliche Macht des Guten wäre. Dass uns diese Offenbarung in der Anschauung Jesu Christi aufgeht, ist die Heilsthatsache. Denn weil seine geschichtliche Erscheinung der überzeugende Ausdruck der auf den sittlich kämpfenden Menschen gerichteten Güte ist, werden wir durch das Vertrauen, das er uns abgewinnt, mit den Gedanken einer neuen Lebenszuversicht erfüllt. Die Macht des Guten, vor der wir uns fürchteten, berührt uns nun in ihrer reinen Offenbarung als eine freundliche Macht des Heils. Diese Erfahrung giebt uns einen unbezwinglichen Muth. Zugleich aber erleben wir dieses Vertrauen, das uns Christus abgewinnt, als unsere eigene freie Hingabe an die Macht des Guten oder an Gott. Das damit in uns erzeugte Bewusstsein von dem Anfang eines neuen Lebens führt uns erst zu einer wahrhaftigen Reue. Schon vorher können wir die Verzweiflung über ein verdorbenes Leben und die Angst vor der Zukunft, die wir uns selbst bereitet haben, empfinden. Aber erst der Mensch, der durch ihm erwiesene Liebe mit dem Guten verbunden ist, hat die Kraft, sich von den Hindernissen des Guten, die er in sich selbst angehäuft hat, dadurch loszusagen, dass er seinen eigenen bösen Willen richtet. Nur der sittlich befreite Mensch kann wahrhaft bereuen. Vorher kann er nur die Angst haben, die Luther eine Galgenreue nennt.

Jene Einheit von Wiedergeburt und Bekehrung ist nur dadurch möglich, dass die uns erlösende Macht oder die Heilsthatsache persönliches Leben ist, das uns in dem Erlebniss herzlichen Vertrauens überwindet. Wer sich dagegen unter der Heilsthatsache

sache etwas Anderes vorstellt als die Macht des persönlichen Lebens Jesu, die er selbst erfahren kann, wird sich vergeblich bemühen, die Begriffe Wiedergeburt und Bekehrung, Gabe und Aufgabe in Eins zusammenzufassen. Denn wir kennen kein anderes Beispiel ihrer Einheit als das grenzenlose Vertrauen zu der reinen sittlichen Güte, die wir an Jesus anschauen. Wer aber als Heilsthatsache etwas Anderes ansieht als die in Jesus erschienene Macht persönlichen Lebens, wird auch als Bekehrung nicht mehr die Zuwendung zu dem Gott ansehen, der sich ihm darin offenbart, sondern eine selbstgemachte Reue oder die blosse Zuwendung zu dem Guten, das der Mensch von sich selbst aus erkennt. Damit ist dann die neutestamentliche Anschauung von der Bekehrung aufgegeben. Nach dieser ist die Bekehrung nicht Angst vor Strafe und nicht guter Vorsatz, sondern thatsächliche Zuwendung zu Gott oder Glaube. Man verlässt aber damit nicht nur die Gedanken des Neuen Testaments, sondern man befindet sich in innerer Auflehnung gegen Gott, wenn man den Anfang wahrhaftigen Lebens und die Ueberwindung des Verderbens in etwas Anderem sucht als in der Rückkehr zu ihm, und wenn man die Heilsthatsache in etwas Anderem sucht als in einem persönlichen Leben, durch das uns der persönliche Geist Gottes selbst nahe kommt.

Mit dem christlichen Glauben soll nicht bloss eine Bekehrung verbunden sein, sondern der Glaube an Gott, der aus dem Vertrauen auf Christus hervorgeht, ist selbst Bekehrung. Wie aber dadurch, dass uns der gute Wille als eine uns rettende Macht entgegentritt, unsere innere Stellung zu der sittlichen Aufgabe oder unsere Sittlichkeit verändert wird, kommt in der Art, wie Jesus das sittliche Gesetz auslegt, zu einem überraschenden Ausdruck.

§ 23. Das sittliche Gesetz nach der Auslegung Jesu Christi.

Ein neues Gesetz hat Jesus nicht gegeben. Er setzt überall voraus, dass die Menschen das eine ewige Gesetz kennen, aber es sich selbst zu verhüllen suchen. Nicht zu einem neuen Gesetz, sondern zu einer besseren Gerechtigkeit wollte er den Menschen verhelfen. Die Menschen, die er zu dem lebendigen Gott gebracht hat, empfangen durch ihn die Kraft, das Gute zu thun. Aber diese Kraft ist nur wirksam in und mit einer wachsenden Erkenntniss des Guten. Weil Jesus der Befreier des sittlichen

Lebens ist, so verdanken wir ihm auch das, dass wir auf den richtigen Weg zu sittlicher Erkenntniss kommen. Wenn wir etwas von seiner befreienden Macht verspürt haben und diese Verbindung mit ihm als den Anfang eines neuen Lebens ergreifen und festhalten, so wächst in uns das Vermögen, im Einzelnen zu beurtheilen, was gut und vollkommen sei.

Die sittlichen Belehrungen Jesu waren nicht dazu bestimmt, dieses selbständige Urtheil bei uns selbst ausser Wirksamkeit zu setzen, oder uns davon zu dispensiren, dass wir uns selbst Gesetze geben sollen. Ueberschlägt man alle jene Worte Jesu, so ist es offenbar, dass sie nicht eine möglichst erschöpfende Mannigfaltigkeit von Lebensregeln geben wollen. An einem solchen Zweck gemessen, würden sie höchst unvollständig sein. Denn sie behandeln im Grunde alle ein einziges Thema, die völlige Hingabe an Gott in sittlicher Selbständigkeit. Das ist aber die Willensrichtung oder Gesinnung, die in den Jüngern Jesu entstanden war, wenn sie an seiner Person sich zu neuem Lebensmuth aufrichteten. Die Forderungen Jesu legen seinen Jüngern nichts ihnen Fremdes auf. Sie setzen nur in volles Licht, was in solchen Menschen selbst bereits vorhanden ist und klar werden will. In der Gesinnung aber, von der Jesus in seinen sittlichen Weisungen allein redet, ist Zweierlei zusammengefasst, was zunächst gesondert betrachtet werden muss.

Wo ein Mensch der Wirklichkeit Gottes inne wird, steht auch als die Alles umfassende Aufgabe seines Lebens vor ihm, dass er Gott suchen, ihn in sich herrschen lassen und ihm dienen soll. Wenn der Mensch sich nicht dessen bewusst ist, dass ihn die Offenbarung Gottes ganz in Anspruch nimmt, so hat er überhaupt nicht den lebendigen Gott vor Augen. Von dem Eingreifen Gottes in unser eigenes Leben, also von der Wirklichkeit des lebendigen Gottes, können wir nur überzeugt sein, indem wir uns zu völliger Unterwerfung aufgefordert fühlen. Jesus hat daher den Menschen, die sich unter dem Eindruck seiner Person von Gott ergriffen wussten, die damit gestellte Aufgabe höchst eindringlich vorgehalten. Er hat das alttestamentliche Gebot der Gottesliebe, die die ganze Seele erfüllen soll, seinen Jüngern vor Allem dadurch deutlicher gemacht, dass er sie in die lebendigste Berührung mit der geistigen Macht brachte, vor der sich der Mensch in keine Verborgenheit flüchten kann, weil sie selbst in dem Verborgenen herrscht. Aber er hat auch deutlich gemacht,

wie allein diese hohe Forderung erfüllt werden kann. Der Jünger muss erfahren haben, dass Gott wie ein ernster liebevoller Vater zu ihm steht. Vollendet wird aber diese Erfahrung von der unerschöpflichen Güte Gottes, wenn der Jünger als ein verllorener Sohn von Gott aufgenommen und aufgerichtet wird, oder wenn ihm seine Sünden vergeben werden. Höheres kann Gott dem Menschen nicht geben als dass er ihn, der selbst an sich verzweifelt, dadurch mit neuem Lebensmuth erfüllt, dass er ihn bei sich aufnimmt. In der Freude an Gott, die sich an der durch Jesus vermittelten Erfahrung der Güte Gottes entzündet, steht der Jünger wirklich in der Liebe zu Gott. Aber er muss sich nun in der Erkenntniss sammeln, dass das was er dabei ergreift, wirklich sein Ein und Alles ist. Er soll sich klar machen, dass seine selige Zukunft darin allein liegt, dass Gott völlig in ihm zur Herrschaft kommt. Alle Güter, die für ihn selbst etwas Anderes sind als ein Nahekommen Gottes, bereiten ihm den Untergang. Frei und lebendig ist er nur, wenn er um Gottes Willen alles Andere fahren lässt. Wenn wir danach handeln, bethätigen wir die Liebe zu Gott.

Deshalb verlangt Jesus, dass wir nicht sorgen sollen. Die Sorge ist immer ein Ausdruck der Gottverlassenheit, also heidnische Gesinnung. Sie macht aber auch kraftlos, denn in einem verzagten Herzen erlischt das Wollen. Es ist nur eine andere Wendung desselben Gedankens, wenn Jesus von dem Jünger fordert, nicht nach Ehre oder nach einer Anhäufung irdischen Besitzes zu trachten. In beiden Gütern waltet die Tendenz, den Menschen ganz gefangen zu nehmen. Wirkt die Ehre so auf uns, wird sie uns ein unentbehrliches oder unbedingtes Gut, so werden wir Knechte der Menschen, ohne deren Anerkennung wir nicht leben können. Besonders scharf hebt Jesus hervor, dass der irdische Besitz, wenn er dem Menschen ein unbedingtes Gut, ein Herrscher über sein inneres Leben wird, ihn von Gott scheidet oder leblos macht. Einen allgemeinen Verzicht auf diese Güter hat Jesus von seinen Jüngern nicht verlangt. Hätte er es gethan, so wäre er allerdings ein Gesetzgeber, der selbst die Menschen zu Knechten machte. Denn aus der Gesinnung der Gottesliebe folgt es nicht, dass man diese Dinge wegwirft, die als Gaben Gottes aufgenommen und als Mittel in seinem Dienst gebraucht werden können. Wer sich also dazu entschliesst wegen irgend eines Wortes Jesu, handelt nicht aus der Gesinnung her-

aus, die ihn nach Jesu Meinung ganz und gar erfüllen soll. Wohl aber weiss Jesus, das es Entscheidungskämpfe giebt, in denen die Frage an uns gestellt wird, ob wir auf Besitz und Ehre verzichten wollen. Wenn wir dann, obschon betrübten Herzens, versagen, so versinken wir im Dunkel. Das Herrschende in unseren Entschliessungen soll schliesslich nicht die Angst oder die Pietät gegenüber irgend einem Worte Jesu sein, sondern der freudige Gehorsam gegenüber dem Gott, den Jesus uns als die Macht über Alles erfassen und verstehen lässt.

Indem wir an Gott glauben, befolgen wir unsere Pflichten als göttliche Gebote. Der Gedanke an Gott wirkt aber in unseren Handlungen in doppelter Weise als Motiv, je nachdem uns unsere augenblickliche Situation Gott offenbart oder verbirgt. Offenbar ist uns Gott, wenn sich an den Verhältnissen, die uns augenblicklich in Anspruch nehmen, die Freude an Gott entzündet; verborgen ist er uns in dem Moment, wo es uns Anstrengung kostet, an ihm festzuhalten. Ist jenes der Fall, so wird die Handlung, die wir uns als seinen Willen klar machen, motivirt durch den Gedanken, dass wir nur so mit ihm in innerer Verbindung stehen oder seine Kinder sein können. Das gegenwärtig empfundene Glück der Gemeinschaft mit Gott bewegt uns dann, darauf zu halten, dass es uns in unserem Handeln nicht entschwindet. Sind wir dagegen im Moment dieser Erquickung beraubt, so erzeugt der Gedanke an den Gott, an dem wir trotzdem festhalten, die Hoffnung auf zukünftigen Lohn und die Furcht vor zukünftiger Strafe. Beide Arten religiöser Motivirung gehen im Leben unmerklich in einander über. Keine ist ganz ohne die andere. Der religiöse Friede ist nie ganz ohne Furcht Gottes und immer verbunden mit der Hoffnung, die in eine Zukunft blickt, in der das Beste noch kommt. Auf der anderen Seite haben Furcht und Hoffnung nur bei dem Menschen religiöse Schärfe und Zuversicht, in dem die Erfahrung fortklingt, dass die Nähe Gottes Leben und Seligkeit bedeutet. In dem Kampfe des irdischen Lebens aber tritt nothwendig die Rücksicht auf die jenseitige Zukunft stärker hervor.

Daranknüpft sich nun aber eine oft wiederholte Anklage gegen die christliche Sittlichkeit. Sie sei überhaupt nicht wirkliche Sittlichkeit, denn sie thue nicht das Gute um des Guten willen, sondern befolge Gebote, die als göttlich überliefert seien, aus Rücksicht auf den Lohn und die Strafe Gottes. Es mag auch wohl im

Christenthum oft genug vorkommen, dass scheinbar religiöse Motive die Sittlichkeit zerstören oder die Menschen böse machen. Wenn von Jesus Christus nichts weiter bewahrt wird als sein Name und eine Lehre über ihn, kann es immer wieder dazu kommen. Aber es wird nicht oft geschehen, dass in einer christlichen Kirche alle Erinnerung an die Worte Jesu erlischt, in denen sich sein Grimm gegen eine Religion wendet, die den Menschen sittlich lähmt. Zorniger hat er nie geredet als gegen eine Frömmigkeit, die es wagt, sittliche Gebote bei Seite zu drängen. Aber vor Allem kann man jenen Vorwurf nur erheben, wenn man nichts davon weiss, wie Jesus die Forderung, dass die Gesinnung des Menschen gänzliche Unterwerfung unter Gott sein soll, ergänzt hat. Jesus hat die Selbstständigkeit des sittlichen Wollens mit einer Schärfe gefordert, die vor ihm und nach ihm von Keinem erreicht worden ist. Er hat erstens nichts als Gerechtigkeit anerkannt, als die Gesinnung, die ihren eigenen Weg geht. Gesetze, die die Freiheit des Menschen einschränken, hat er als menschliche Mittel zur Ordnung der irdischen Verhältnisse an ihrem Ort stehen lassen. Aber als solche Gebote, in deren Befolgung der Mensch gerecht sei, hat er nur die gelten lassen, die der Ausdruck seiner eigenen Gesinnung sind. Zweitens hat Jesus den Gedanken des sittlichen Endzwecks, den man ergriffen haben muss, um innerlich selbstständig zu sein, so fasslich gemacht, wie es durch keine, noch so genaue Definition des Begriffs erreicht wird, und hat zugleich diesen Gedanken mit einer so rücksichtslosen Konsequenz ausgesprochen, dass selbst der Philosoph, der dem sittlichen Gedanken Jesu am nächsten gekommen war, ihm darin nicht folgen konnte.

Dass die wahre Gerechtigkeit nicht durch blosse Befolgung auferlegter Gebote hergestellt werde, sondern in einer thatkräftigen Gesinnung bestehe, ist uns Allen geläufig. Ohne Zweifel war diese Wahrheit auch in der Umgebung Jesu nicht unbekannt. Es wird uns ausdrücklich erzählt, dass Jesus, als er das Gesetz in die Forderung einer einheitlichen Gesinnung zusammenfasste, dabei nicht auf den Widerspruch eines Schriftgelehrten, sondern auf freudige Zustimmung stiess. Die Prophetenworte, die dasselbe ausgesprochen hatten, waren nicht verschollen, der Schriftgelehrte wird daher sofort an sie erinnert, als er die Antwort Jesu hört. Man könnte hinzufügen, dass auch ausserhalb Israel's diese Erkenntniss nicht gefehlt hat. Dennoch sagt Jesus, indem er diese

Wahrheit vertritt: „Ich aber sage euch“. Damit stimmt überein, dass der Apostel in dem Verhalten, durch das überhaupt die Geschichte begründet wird, dass nämlich Einer des Anderen Last trägt, die Erfüllung des Gesetzes Christi sieht. Jesus hat also damit gewiss nicht eine Wahrheit ausgesprochen, die vor ihm Niemand kannte. Dann kann also seine Erklärung, dass er als die Forderung wahrer Gerechtigkeit doch etwas Unerhörtes ausspreche, sich nur auf die Energie beziehen, mit der er allgemein herrschende Trübungen des sittlichen Gedankens beseitigt.

Man kann nämlich die Wahrheit verfechten, dass die Gerechtigkeit in der Gesinnung liegt, und kann doch dadurch gerecht zu werden suchen, dass man Geboten gehorcht, die man sich nicht selbst auferlegen würde. Neu ist bei Jesus, dass er diese sittliche Verderbniss als innere Zwiespältigkeit oder Heuchelei angreift. Alle Forderungen, die er als für Alle giltig ausspricht, können nur von einem Menschen befolgt werden, der sie sich selbst vorhält. Das bedeutete, dass Jesus die bei Juden und Griechen gangbare Gleichsetzung von Rechtlichkeit und Sittlichkeit aufhob. In dieser Gleichsetzung stecken zwei ungeheuer wirksame Motive: erstens die Pietät vor der altüberlieferten Ordnung, zweitens die Freude des Menschen an der Vollendung dessen, was er zu thun schuldig ist. Jesus hat nun weder die Pietät noch die pünktliche Erfüllung der Rechtsforderung gering gehalten, sondern ist für beide durch sein Beispiel eingetreten. Aber wenn sie für die Sittlichkeit gelten wollen, so wendet er sich dagegen mit Worten, deren Schärfe noch immer auch in den Kreisen seiner Jünger Befremden erregt. Es klingt auch seltsam, wenn er gegenüber dem Verbot des Tödtens schon den Zorn und das Scheltwort zum Verbrechen stempelt. Hat er denn nicht selbst gezürnt und gescholten? Sehen also seine Worte nicht wie eine leidenschaftliche und deshalb unbesonnene Steigerung des alttestamentlichen Gebotes aus? Denselben Eindruck macht es, wenn Jesus dem Gebote gerechter Vergeltung die Forderung gegenüberstellt, dass der Jünger auf widerrechtliche Ansprüche und Beleidigungen mit der Preisgabe seines Eigenthums und seiner Ehre antworten soll.

Man sagt sich ganz richtig, dass diese Worte unmöglich den Jüngern zu Satzungen werden sollen, die für sie als ebensolche Schranken ihres Wollens zu gelten hätten, wie sonst die Rechtsordnung. Aber es fragt sich, warum das unmöglich ist. Deshalb

gewiss nicht, weil ein solches Verhalten, wie der gänzliche Verzicht auf das Recht überhaupt sinnlos wäre. Ohne Zweifel hat Jesus bei jenen Worten Menschen vor Augen, die einen solchen Verzicht leisten und damit einfach die Forderung der Gerechtigkeit erfüllen. Aber aus einem anderen Grunde kann Jesus nicht beabsichtigt haben, neue Satzungen aufzurichten, die die Schranken für das Wollen noch enger ziehen, als es das Recht des Alten Bundes that. Ihm kam es ja gerade darauf an, klar zu machen, dass überhaupt nicht die Fügung in irgendwelche Schranken, sondern allein die freie Gesinnung Gerechtigkeit ist. Für den Gerechten ist das gute Werk nicht etwas ihm Abgerungenes, sondern die Frucht, die aus seinem eigenen Innern stammt. Jene Worte vom Tödten sollen daran erinnern, dass die Gerechtigkeit in der Gesinnung liegt. Der Mensch sei also nicht dadurch gerecht, dass er den Todtschlag meidet. Er sei es nur dadurch, dass er Alles daran setzt, um den inneren Zwiespalt, in dem er mit Menschen seiner Umgebung steht, zu überwinden, also indem das Trachten nach Frieden und Gemeinschaft aus ihm selbst hervorbricht. Das Wort von dem Aufgeben des Rechts beleuchtet die Unabhängigkeit der gerechten Gesinnung, dass sie alle Zäune überwindet und sich durch keine Kränkung auf die Stufe des Beleidigers herabziehen lässt. Aus dieser Selbständigkeit der gerechten Gesinnung folgt die Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe. Jesus will keinen Menschen gut genannt wissen, weil er immer noch vor sich hat, was er sich innerlich gewinnen soll; er verlangt auch von den Menschen, dass sie sich in dem Bewusstsein, im Moment wirklich ihre Schuldigkeit gethan zu haben, dennoch sagen sollen, sie seien elende Knechte, weil sie nun erst recht sehen lernen, wie gering sie sind im Vergleich mit dem, was ihnen obliegt. Dazu nöthigt die Selbständigkeit der Gesinnung. Denn erstens erkennt der in seiner sittlichen Erkenntniss selbständige Mensch kein äusserlich gegebenes Maass seiner Bethätigung, womit er fertig werden könnte. Zweitens ist die selbständige Gesinnung nur im Wirken lebendig, indem sie fortwährend die Grenzen des sittlich Erreichbaren weiter hinausrückt. Der gerechte Wille wird niemals fertig. Er kann also in jedem Augenblick durch die freie Einsicht seiner Gesinnung genöthigt werden, sich selbst Leistungen als seine Schuldigkeit aufzuerlegen, in denen er alle Rechte fortwirft, die ihm Andere zugestehen, und die er sonst auch selbst als Mittel seines Wirkens behauptet.

Niemand vor Jesus Christus hat es gewagt, den Menschen diese innere Selbständigkeit als das vorzuhalten, was der Kern der Gerechtigkeit und deshalb die dringendste Aufgabe für Jeden sei. Ueberall sonst knüpfen sich an die Anfänge sittlicher Erkenntniss die Versuche, dem Einzelnen das Versinken in die Masse als gut erscheinen zu lassen. Verschiedene Mittel wurden und werden gebraucht, um der natürlichen Trägheit Vorschub zu leisten und die Anfänge persönlichen Lebens durch die Unterordnung des Menschen unter Sachen aufzuhalten. Die Vorspiegelung, dass das Gute aus dem zu ungehinderter Entfaltung kommenden Naturtrieb erwachse, der Missbrauch der Pietät zur völligen Unterordnung unter Sitte und Recht, der Missbrauch der Frömmigkeit zur Erzeugung des Wahns, dass wir aus der religiösen Ueberlieferung entnehmen können, was wir an unserer Stelle zu thun haben, alles das muss dem Menschen dazu helfen, sich gegen die sittliche Forderung zu decken. Denn diese will ihn selbst in Anspruch nehmen, alle jene Auffassungen aber wollen ihm nach Möglichkeit die Vorstellung abnehmen, dass er selbst etwas sein soll.

Man bringt es trotzdem fertig, damit die Behauptung zu verbinden, dass es in der Sittlichkeit auf die Gesinnung ankomme. Man meint nämlich, der Mensch könne sich das nicht in seinem Bewusstsein erzeugte, sondern von Aussen an ihn herantretende Gesetz durch seinen Entschluss in sein Herz schreiben, so dass er dann so gesinnt werde, wie es das Gesetz ausspreche. Diese Unklarheit ist bei Jesus geschwunden. Er hat den Gedanken, dass die Gerechtigkeit in der Gesinnung liege, völlig ausgedacht.

Gegenüber den Worten der Bergpredigt, an denen man Anstoss zu nehmen pflegt, sieht man sich vor drei Möglichkeiten gestellt. Entweder sind diese Worte Uebertreibungen, die in einem Moment leidenschaftlicher Erregung hinausgeschleudert sind, oder sie sind dazu bestimmt, den Satzungen, die die freie Bewegung der Menschen einschnüren, Bestimmungen von unerhörter Schärfe hinzuzufügen, oder sie sollen aussprechen, dass der gerechte Wille aus sich selbst sich in einem bestimmten Moment solche Dinge als seine Schuldigkeit auferlegt, die in keiner Vorschrift als für alle Fälle giltig aufgestellt werden können. Die erstere Möglichkeit darf erst zugelassen werden, wenn man wirklich darauf verzichten muss, einen vernünftigen Sinn der Worte zu ermitteln, und wenn es sich als unmöglich

erweist, diesen Sinn mit der sonst erkennbaren Denkweise Jesu zu verknüpfen. Wir haben aber im Gegentheil gesehen, wie diese Worte im engen Zusammenhange erstens damit stehen, dass Jesus den sittlichen Grundschaden in der Unlauterkeit eines getheilten Herzens, in der Unwahrhaftigkeit und Heuchelei sieht; zweitens damit, dass Jesus die Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe, die Unmöglichkeit, mit ihr fertig zu werden, hervorhebt. Die zweite Annahme ist dadurch ausgeschlossen, dass Jesus dann zum Konkurrenten der Gesetzeslehrer würde, die er als Volksverderber bekämpft und über deren Praxis er ein unerbittliches Gericht hält. Man muss keine Ahnung von seiner geistigen Art haben, wenn man ihm eine solche Steigerung der den Menschen einengenden Schranken zutraut, die dann doch schliesslich, wie in der römischen Kirche, von den meisten Menschen zwar bewundert, aber auch als undurchführbar bei Seite gelassen wird. Dieser Strom von Unlauterkeit, der sich durch die Kanäle der römischen Kirche über die Völker ergossen hat, hat bei ihm seine Quelle nicht. Er hat nicht die grossen Kinder heranbilden wollen, die als Heroen des Absonderlichen angestaunt werden, wie der heilige Franz, sondern er hat ernste Menschen dazu anleiten wollen, sich klar zu machen, was für sie sittlich nothwendig sei. Es bleibt also nur die dritte Möglichkeit übrig. Jesus will mit solchen Worten die Vorstellung durchbrechen, dass der Mensch durch irgend ein Maass von Vorschriften auf dem rechten Wege erhalten werden könne. Mit den Worten vom Aufgeben der Ehre und des Besitzes will er daran erinnern, wie sehr das sittliche Gebot des Moments über Alles, was sich als allgemeine Vorschrift in Aussicht nehmen lasse, hinausgehen müsse. Das in einer bestimmten Situation sittlich Nothwendige kann nur der sich völlig klar machen, der selbst in seiner Eigenart, mit seiner Vergangenheit und seiner gegenwärtigen Kraft ein Bestandtheil dieser Situation ist. Jeder kann daher nur durch Selbstbesinnung das an seiner Stelle sittlich Nothwendige erfassen. Darauf zielen die Worte Jesu, indem sie etwas fordern, was sich als allgemeine Vorschrift schlechterdings nicht denken lässt. Er hat den Menschen, denen nichts schwerer wird als das Selbständig- und Lebendigwerden, sagen wollen, dass das gerade von ihnen gefordert werde. Das ist aber nur die konsequente Fortsetzung des Gedankens, der sonst immerschwächlich und unentwickelt blieb, dass nämlich Gott das Herz verlangt, oder dass die sittliche Forderung in der Gesinnung leben und

zum Wirken drängen soll. Denn das ist natürlich nur dann der Fall, wenn die sittliche Forderung und die Gesinnung nicht auseinandertreten, sondern jene in dieser ihren Ursprung hat. Offenbar hat Paulus diesen Gedankengang Jesu vor Augen, wenn er sagt, damit, dass Jemand alle seine Habe den Armen gebe, oder seinen Leib brennen lasse, sei noch nicht einmal der Anfang lebendiger Sittlichkeit erreicht. Den Gedanken, dass die eigene Gesinnung Ursprung und letzte Instanz der sittlichen Entscheidung sein soll, hat er in die kurze Formel gebracht: Alles, was nicht aus der Gesinnung stammt, ist Sünde.

Aber diese Selbständigkeit, in der sie sich den wechselnden Situationen gewachsen zeigen soll, hat die Gesinnung nur dadurch, dass sie klare Erkenntniss dessen ist, was in allen Fällen dem Wollen die Richtung geben soll, oder des sittlichen Endzwecks. Eine Definition dieses Gedankens hat Jesus nicht gegeben. Aber er hat eine wunderbare Anleitung gegeben, ihn selbst zu finden. Sie liegt in seiner Fassung des Gebotes der Nächstenliebe. Versteht man unter dem Nächsten den Menschen, mit dem man durch gemeinsame Interessen und natürliche Zuneigung verbunden ist, so ist es möglich, das Gebot so in's Unsittliche zu verdrehen, dass es lautet: Du sollst Deinen Nächsten lieben und Deinen Feind hassen. Aus dem Gebot wird dann ein Geschäftsgrundsatz. Diese Möglichkeit schneidet Jesus ab, indem er fordert, dass man sogar dem Feind nicht bloss Wohlthaten erweisen soll, die ihm die Schamröthe in's Gesicht treiben, sondern dass wir im Stillen die Gemeinschaft mit ihm anspinnen, indem wir ihm alles Gute gönnen, ihn segnen und für ihn bitten. Ebenso sollen wir uns zu dem Fremdling stellen, dessen hilflose Noth an unserem Wege liegt. Der Feind sowohl wie ein solcher Fremdling soll als Nächster angesehen werden. Beide sind dann aber nur deshalb unsere Nächsten, weil sie thatsächlich durch die Verhältnisse uns nahe gebracht sind. Aber nur unter einer Bedingung kann eine solche Thatsache uns für uns fremde oder widerwärtige Menschen erwärmen. Es muss etwas in uns sein, was uns antreibt, diese Trennungsgründe zu überwinden und die Gemeinschaft mit solchen Menschen zu suchen. Das ist die Einsicht in die Wahrheit des Gedankens, dass wir unter allen Umständen trotz aller Hindernisse danach streben sollen, uns mit den Menschen, die uns äusserlich berühren, auch innerlich zusammenzufinden. Wenn uns diese Einsicht fehlt, so stürzt uns

die Forderung: gehe hin und thue desgleichen, oder gar die Forderung: liebet eure Feinde, in eine unabsehbliche Verwirrung. Eine Grenze für die geforderte Hilfeleistung ist dann nicht zu finden, denn die Noth, die uns umgiebt, ist grenzenlos.

Wenn wir trotzdem den Versuch machen, der Forderung Jesu zu folgen, ohne dass in uns das Wollen der Gemeinschaft als das allein wahre Wollen klar geworden ist, so bleibt uns nichts Anderes übrig, als das Gebot der Hilfeleistung durch andere Rücksichten einzuschränken. Wir werden es uns dann etwa so zurechtlegen, dass wir Anderen helfen sollen, soweit dadurch die in unserem Eigenleben angelegte Tendenz oder unsere besondere Lebensaufgabe nicht zerstört wird. Das Gebot der Nächstenliebe erhält dann den Sinn, dass wir zwar den Nächsten aber daneben auch uns selbst lieben sollen. Moderne Philosophen, die es mit dem Christenthum gut meinen, wollen auf diese Weise das Gebot Christi vernünftig machen. Sie verfehlen aber den Sinn des Gebotes völlig und bleiben hinter der geistigen Klarheit und Freiheit des Apostels, der diesen Sinn erfasst hat, weit zurück. Auch die weitgehendste Hilfeleistung ist werthlos, so lange sich daneben die Sorge für das eigene Leben als etwas selbständiges behauptet. Die Liebe, die Christus meint, sucht überhaupt nicht das Ihre. Sie wohnt nicht in einem getheilten Herzen, sondern ist selbst die höchste Einheitlichkeit der Gesinnung. Dasselbe ergiebt sich, wenn wir das Gebot der Feindesliebe erwägen. Wenn Jemand, der thatsächlich von tiefem Widerwillen gegen den Feind erfüllt ist, das Gebot zu erfüllen sucht, so ist die Folge ein äusseres Verhalten, das die Gesinnung verschleiert, also Heuchelei. So kann Jesus es nicht gemeint haben. Indem er die Forderung ausspricht, erwartet er, dass sie dem Menschen, der sie in Wahrheit erfüllen will, die Bedingung zum Bewusstsein bringen wird, unter der sie allein erfüllbar ist. Wir müssen ein Ziel vor Augen haben, in dessen Verfolgung uns alle Widerwärtigkeit und Kränkung gering, der Mensch selbst aber, der sie uns zufügt, theuer wird, also den Charakter des Feindes in unseren Augen verliert, nicht mehr als Gegner auf uns drückt, sondern als hilfsbedürftiger Mensch unsere Güte anregt. Wenn also Jesus uns auf den Weg des Samariters und auf den Weg der Feindesliebe weist, so rechnet er auf ernste, wahrhaftige Menschen, die sich nicht blindlings darauf losstürzen, sondern sich durch die gewaltigen Worte zur Besinnung bringen lassen.

Wer seinem Rufe folgen will, muss überlegen, ob er auch die Mittel hat, das Unternehmen hinauszuführen. Die Absicht Jesu geht nicht darauf, die Menschen durch seine Autorität zu vergewaltigen und fortzureissen, sondern sie zur Einkehr in sich selbst anzuregen und sie auf ihre eigenen Füße zu bringen. Dazu hilft er uns, indem durch alle seine Worte die Mahnung hindurchklingt, dass die einheitliche Gesinnung allein die Güte des Menschen ausmachen kann. Verstehen wir aber das Gebot der Feindesliebe und der Nächstenliebe überhaupt so, dass damit auf jeden Fall auf Einheitlichkeit der Gesinnung gedrungen wird, so ergibt sich uns als sein Sinn: wolle für dich selbst nichts Anderes als Gemeinschaft. Dass dieser Gedanke völlig in uns herrsche, fordert Jesus nun allerdings direkt und unbedingt. Wir sollen aus unserem ganzen Leben einen Dienst für Andere machen wie er. Das thun wir, wenn wir nichts Anderes sein wollen als dienende Glieder in der Gemeinschaft, also die Vollkommenheit oder vollständige Entfaltung unseres Eigenlebens überhaupt nicht als ein besonderes Ziel uns vornehmen. Alles, was ein Recht hat, unseren Willen zu bestimmen, muss sich in den Gedanken der Gemeinschaft zusammenfassen lassen. Die ganze Summe des Gesetzes kann daher Jesus in der Forderung aussprechen: was ihr wollt, dass Euch die Leute thun sollen, das thut auch ihnen. Denn damit ist uns wirklich auf die einfachste Weise der Weg gewiesen, wie wir zu einem Leben in der Gemeinschaft kommen können.

Der Gedanke der Gemeinschaft spricht das aus, was wir uns selbst als den alleinigen Sinn einer unbedingten Forderung an unseren Willen klar machen können. Dieser Zusammenhang ist von Jesus nicht direkt ausgesprochen. Er hat ihm aber vor Augen gestanden. Auf der Einen Seite spricht er dem Gedanken der Gemeinschaft die Bedeutung des sittlichen Endzwecks zu. Auf der anderen Seite fordert er, dass der Mensch aus seiner eigenen Gesinnung heraus leben und handeln soll. Die Verknüpfung von Beidem liegt offenbar in der Ueberzeugung, dass jeder Mensch aus sich heraus diesen Gedanken erzeugt, obgleich er sich auf der anderen Seite immer wieder gedrängt sieht, dem reinen Gedanken des Guten etwas abzubrechen.

Dadurch, dass Jesus den Sinn der sittlichen Forderung völlig klar macht, wird erst verständlich, warum er die völlige Hingabe an Gott und die sittliche Gesinnung in Eins zusammen-

fasst. Jesus hat der Forderung der Gemeinschaft ihre schärfste Form gegeben. Es werde von uns eine Liebe verlangt, die über allen Unterschieden der durch Andere in uns erregten Abneigung oder Zuneigung steht, die also den Menschen gegenüber freie quellende Liebe ist. Jesus denkt daran, dass eine solche Liebe göttliche Art hat. Aber er sagt, dass gerade diese göttliche Liebe von uns gefordert sei. Mit den Schwierigkeiten dieses Gedankens hat sich Kant in einer berühmten Stelle der Kritik der praktischen Vernunft beschäftigt (vgl. den Abschnitt: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“). Er erinnert zunächst an einen oft gehörten Einwand: „Denn es steht in keines Menschen Vermögen, Jemanden bloss auf Befehl zu lieben.“ Dazu bemerkt er selbst sehr richtig, dass eben deshalb in dem Gebot die pathologische Liebe nicht gemeint sein könne, d. h. nicht die Liebe, die der Andere in uns erregt, die Luther im Unterschied von der quellenden Liebe geschöpfte Liebe nennt. Daraus schliesst Kant aber: „Den Nächsten lieben, heisst, alle Pflicht gegen ihn gern ausüben.“ Es könne aber auch nicht geboten sein, „diese Gesinnung in pflichtmässigen Handlungen zu haben, sondern bloss danach zu streben“. Nur das könne gemeint sein, „die blosse Liebe zum Gesetze sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung machen“. Ein unerreichbares Ideal der Heiligkeit ist diese Liebe zum Gesetz. Denn „die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auf jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung vor dem moralischen Gesetz“, „und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinheit der Gesinnungen des Willens“. So sehr nun Kant mit dieser Betonung der Thatsache, dass der Mensch in seinem sittlichen Leben ein Kämpfer bleibt, auf der Bahn der Gedanken Jesu ist, so sehr hat er den Gedanken der Nächstenliebe verfehlt. Jesus hat darunter nicht die Liebe zum Gesetz verstanden, sondern das, was das Wort sagt, die Liebe zu dem nahe gestellten Menschen. Die „pathologische Liebe“ hat Jesus freilich auch als ein Verhalten bezeichnet, worin die Stufe des Sittlichen oder dessen, was über ein bloss natürliches Geschehen hinausgeht, noch gar nicht erreicht werde. Aber er hat doch als das allein Gute die Liebe zu dem Nächsten selbst gefordert, nämlich das herzliche Suchen der Gemeinschaft mit

ihm, das den natürlichen Zwang zu Abneigung oder Zuneigung tief unter sich lässt und sich allein an die Thatsache knüpft, dass wir Menschen vor uns haben, die Gott durch die Verhältnisse mit uns verbunden hat. Mit dieser Forderung der Nächstenliebe hat Jesus ohne Zweifel die beiden sittlichen Grundgedanken, den Gedanken der Gemeinschaft als des sittlichen Endzwecks und den Gedanken der Selbständigkeit des sittlichen Willens so scharf wie möglich hervorgehoben. Denn da ist wirkliche geistige Gemeinschaft, wo Einer den Anderen liebt, wie sich selbst; die Liebe ist das Band der Vollkommenheit. Ebenso lässt sich die sittliche Selbständigkeit nicht tiefer fassen als in dem Gedanken einer Liebe, die sich nicht erbittern lässt, sondern über alle Kränkung hinweg auf das Ziel blickt, das sie sich selbst gesteckt hat, den, der noch Feind ist, für ein gemeinsames Wirken zu gewinnen.

Jesus denkt zwar daran, dass seine Jünger an vielen Punkten lieblos handeln und deshalb immer wieder der Vergebung bedürfen werden. Aber dass sie die innere Freiheit wahrhaftiger Liebe überhaupt nicht erreichen können, hat er nicht gemeint. Auch Paulus setzt voraus, dass die innerlich unabhängige und der Unerschöpflichkeit ihrer Aufgabe sich bewusste Liebe in irgend einem Maasse in Menschen lebendig werden soll. Aber sie kann nun freilich nur in solchen Menschen entstehen, denen die Offenbarung Gottes ein Erlebniss göttlicher Vergebung geworden ist. Diese Erfahrung allein macht den Menschen gelassen gegenüber den Kränkungen seiner Ehre und den Angriffen auf sein Recht. Sie allein macht ihn so reich, dass er nicht mehr das Seine zu suchen braucht, sondern sich selbst verleugnen kann. Sich selbst zu verleugnen oder sein Leben nicht zu behaupten, wird aber von dem Menschen gefordert, der zu der sittlichen Klarheit Jesu heranwächst und dadurch wirklich sein Nachfolger wird. Denn indem er einsieht, dass nichts Anderes Endzweck eines geistig klaren Willens sein kann als die Gemeinschaft, sieht er auch ein, dass er auf die Tendenz des natürlichen Lebens, bloss sich selbst zur Herrschaft zu bringen, verzichten und es auf sich nehmen soll, aus seinem Leben einen Dienst zu machen. Ohne eine solche Einsicht ist eine selbständige Gesinnung nicht möglich.

Aber die Gesinnung ist doch nicht bloss sittliche Einsicht, sondern die Willigkeit das Gute zu thun. Diese liegt noch nicht in jener Einsicht selbst, sondern in ihrem Sieg über die Tendenz

des natürlichen Lebens, sich selbst zu erhalten. Wir stellen die Grundfrage des sittlichen Lebens, wenn wir uns klar machen wollen, wie diese Ueberwindung sich vollzieht. Ohne Zweifel ist sie ein Mächtigwerden der sittlichen Einsicht. Aber das erfolgt nicht so, dass der Naturtrieb in uns ausgerottet wird, denn die Natur lässt sich nicht vernichten. Das menschliche Individuum als das Subjekt der sittlichen Gesinnung, also als fortbestehend denken und zugleich den Trieb der Selbstbehauptung, in dem es eben fortbesteht, als erloschen ansehen, ist widersinnig. Nicht weniger verkehrt ist es aber die Befriedigung des Verlangens nach Glück und damit den Fortbestand des individuellen Lebens in der sittlichen Einsicht selbst finden zu wollen. Kant erwähnt die Philosophen, — sie sind auch jetzt noch nicht ausgestorben — die das Ziel des individuellen Lebens „in dem Bewusstsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen“ und fügt hinzu: „worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können“. Ist die sittliche Gesinnung, die lebendige Sittlichkeit ohne Zweifel eine Vereinigung des individuellen Lebens mit dem sittlichen Denken, so muss allerdings das erstere für das zweite, das herrschen soll, gewonnen werden. Es wird aber zunächst dadurch zurückgestossen, weil die sittlichen Gedanken auf Selbstverleugnung hinauskommen. Also kann die sittliche Gesinnung, als die willige Unterordnung des natürlichen Lebens unter den sittlichen Endzweck in uns nur erwachsen in der Form der Zuversicht, dass in den sittlichen Gedanken, die uns gegenwärtig arm machen, unsere reiche Zukunft liegt. Diese Zuversicht aber ist uns bekannt als die innere Hingabe an den Gott, der sich uns als die uns rettende Macht des Guten offenbart hat.

Deshalb hat Jesus die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe neben einander gestellt als Forderungen derselben Gesinnung. Eine wirkliche Unterwerfung unter Gott oder eine aufrichtige Frömmigkeit ist nur dadurch möglich, dass der Mensch zugleich sittlich selbständig wird. Denn so lange das nicht der Fall ist, kann der Mensch überhaupt noch nicht den wahrhaft allmächtigen Gott vor Augen haben. Er kennt dann noch nicht die Macht die ihn im Innersten bindet. Die Schranken, die er seiner Willkür gesetzt sieht, lassen sein Inneres unberührt, denn er selbst will etwas Anderes. In dieser inneren Verfassung ist der Mensch gottlos. Deshalb muss allerdings das Gebot der

völligen Hingabe an Gott die Forderung der Gesinnung in sich aufnehmen, in der der Mensch sittlich selbständig oder durch seine eigene Erkenntniss an die Wahrheit des sittlichen Gesetzes gebunden ist. Dem lebendigen Gott ist nur der Mensch unterworfen, der sich selbst durch seine freie Einsicht sein Gesetz giebt. Wer nicht in der Erkenntniss des sittlichen Endzwecks, oder in der klaren Erfassung des sittlich Nothwendigen innerlich selbständig wird, ist der völligen Unterwerfung überhaupt nicht fähig, in der wir mit Gott zusammentreffen. Wer in der Tiefe seines Herzens unter Gottes Herrschaft steht, ist auch sittlich selbständig. In herrlicher Klarheit bricht diese Erkenntniss einmal bei Luther in folgenden Worten hervor: *Habito Christo facile condemus leges et omnia recte iudicabimus. Imo nos decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes epistolas, et Petrus, maxime Christus in evangelio. Et hi decalogi clariores sunt quam Mosis decalogus, sicut facies Christi clarius est quam facies Mosis* (E. A. op. var. arg. 4, 381 disput. 1535). Der Christ, d. h. der wahrhaft für Gott gewonnene Mensch giebt sich selbst Gesetze. Auf der anderen Seite schliesst auch das Gebot der Nächstenliebe das der Gottesliebe in sich ein. Wenn wir willig werden, nur für die Gemeinschaft zu leben oder nur zu dienen, so merken wir auch, dass wir dem Unsichtbaren, das uns verzichten heisst, zutrauen, es sei die Macht über Alles, die das ihr gehorsame Geschöpf nicht verloren gehen lässt. In aller sittlichen Gesinnung liegt als der Grund ihrer Möglichkeit der Glaube, dass das Gute Macht ist, und dass diese Macht uns eine ewige Zukunft bereitet, die von den Zielen des natürlichen Lebens ebenso verschieden ist, wie die Selbstverleugnung von der Selbstbehauptung. Es wird uns einmal dasselbe selig machen, was uns jetzt rastlos weiter treibt. Diese Hoffnung glimmt in den sittlich Lebendigen, die alle Fremdlinge und Pilgrime auf dieser Erde sind. Diese Hoffnung ist wahrhaftiger Glaube an Gott. Hat nun ein Mensch eine Ahnung davon, dass er allein aus diesem Zuge zu Gott sittliche Kraft gewinnt, so muss ihm jeder Moment innerer Sammlung, in dem er wahrhaftig zu werden sucht, die Forderung vorhalten, dass er im Grunde nichts Anderes suchen soll, als dass Gott völlig in ihm herrsche.

Die Gesinnung, die uns erfüllen soll, ist also völlige Hingabe an Gott in sittlicher Selbständigkeit. Diesem Ideal hat Jesus eine Stätte in der Welt bereitet, indem er selbst den Menschen,

denen die Herrlichkeit seines persönlichen Lebens aufging, ein Bürge für die Macht des Guten oder Offenbarung Gottes wurde. Alle Menschen, die auf die Kundgebung des verborgenen Gottes horchen wollen, deren Laute irgendwie auch für sie in dieser Welt zu vernehmen sind, stehen jenem Ideal nicht fern. Jesus Christus aber hat ihm eine Macht gegeben, die den davon Ergriffenen die Geschichte neu macht. Wie durch das Streben nach jenem Ideal der Persönlichkeit die Formen des geschichtlichen Lebens und die Einzelnen in ihrem inneren Leben umgestaltet werden, ist im Folgenden zu zeigen.

Zweiter Abschnitt.

Die Entfaltung des christlich sittlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Der Dienst Gottes in den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften.

§ 24. Die Aufgabe des Christen in der Welt.

Die Gesinnung des Christen ist Unterwerfung unter Gott in sittlicher Selbständigkeit. Eine Frömmigkeit ohne diese sittliche Art hätte den lebendigen Gott noch nicht gefunden; der Mensch wäre darin noch nicht von der geistigen Macht ergriffen, die sein Innerstes überwindet. Auf der anderen Seite ist die selbständige Erkenntniss des sittlichen Endzwecks, die der Mensch auch ohne Zuversicht zu Gottes Macht und Gnade haben kann, ohne Kraft. Sie kann nicht einmal zu der Einsicht fortschreiten, dass das sittlich Geforderte Liebe zum Nächsten ist, weil es dem Menschen, der es noch nicht erlebt hat, dass Gott ihm seine Sünden vergiebt, undenkbar sein muss, dass Liebe von ihm gefordert werden könne. Er kann sie nicht selbst von sich fordern. Denn er kennt nur eine Welt, in der er sich kämpfend mit Anderen abfinden muss. Der Christ dagegen wird auf die Höhe der sittlichen Selbständigkeit geführt, wenn das Vertrauen zu Jesus Christus in seine Seele fliesst. In der Erinnerung an diese geistige Macht Jesu hat der Christ den guten Willen als den Herrscher über Alles und als ihn selbst suchende unerschöpfliche Liebe vor Augen. In dieser geistigen Anschauung des ihn erlösenden Gottes stellt er sich selbst die Aufgabe, eben solche Liebe zu bethätigen, wie er von Gott erfährt. Denn er weiss, dass er nun,

gehalten von einer allmächtigen Liebe, die ganze Sphäre des Kampfes und des Gegensatzes der Interessen unter sich hat. Er weiss aber auch, dass er aus dieser inneren Verbindung mit Gott heraus und in's Irdische fällt, wenn die ihm geschenkte sittliche Kraft nicht wirkt, also erlischt.

So empfängt der Christ aus seinem dankbaren Verlangen nach Gott die Richtung auf die Welt. Er stellt sich selbst die Aufgabe, mit seiner gesammten Existenz ein Zeugniß von der erlösenden Wirksamkeit Gottes zu werden. Denn damit allein ist er, was er sein will, ein mit Gott verbundenes und von seiner Kraft durchströmtes Wesen. Als ein Zeuge der erlösenden Offenbarung Gottes in Christus zu wirken, ist die einzige Aufgabe des Christen in der Welt. Er sehnt sich zwar nach der Gottesnähe, die er gewinnen wird, wenn er das persönliche Leben Jesu in seiner reinen Herrlichkeit schauen darf und nicht bloss im Abglanz, wie jetzt. Aber er unterdrückt doch nicht die Lebenslust mit der er sich an die Welt klammert. Denn er weiss, dass hier herrliche Aufgaben vor ihm liegen. Er ist Salz der Erde und Licht der Welt, weil er Anderen zeigen kann und soll, was Christus aus seinen Erlösten macht.

Aus diesem Drange Vieler, als Zeugen von der Person Christi und ihrer Kraft zu wirken, entsteht und verbreitet sich die christliche Gemeinde. Ihr Zeugniß von Christus ist ein doppeltes, durch Wort und That. Das Zeugniß durch das Wort ist nur dann wirksam, wenn es wahrhaftig ist. Das ist es aber nur, wenn es wirklich Ausdruck des Selbsterlebten ist. Wir müssen für uns selbst den ungeheuren Rückhalt des Erlebnisses haben, dass Jesus als eine zweifellose Thatsache vor uns steht, die uns als Offenbarung Gottes an uns selbst überzeugt. Sonst klingt unser Wort für uns selbst und deshalb auch für Andere hohl. Ein wahrhaftiger Zeuge ist nur der, der von Dingen redet, die er selbst gesehen hat. Deshalb ist nicht die biblische Ueberlieferung und Lehre der Inhalt unseres eigenen Zeugnisses, sondern der Christus, der uns durch jene Mittel offenbar geworden ist. Daraus folgt freilich auch die Pflicht, dass wir die Kunde von diesen Mitteln um uns her verbreiten müssen. Aber wirdürfen nicht vergessen, dass sie der christlichen Gemeinde gegeben sind, dass sie also lebenweckend nur wirken können in ihren Händen oder in den Händen von Zeugen die bereits Christus selbst und nicht bloss die Mittel erfasst haben.

Das wird aber um so leichter unter uns vergessen, je tiefer wir die Pflicht empfinden, die biblische Ueberlieferung ohne allen Abzug in ihrer ganzen Grösse aber auch in ihrer ganzen Fremdartigkeit auf die Gemüther wirken zu lassen. Haben wir Christus in der Geschichte gefunden und in der Kraft seiner Person die uns rettende Offenbarung Gottes, so sind wir auch überzeugt, das die Ueberlieferung, die uns das vermittelt, als Gottes Gabe zu diesem Zweck absolut vollkommen ist. Daraus ergibt sich dann freilich nicht die Behauptung, dass die Entstehung der Bibel von der anderer geschichtlicher Denkmäler völlig verschieden sei, und dass die Bibel nicht ebenso durchforscht werden dürfe wie diese. Diese Behauptung der Inspirationslehre ist, wie alle Umwandlung des religiös Gewonnenen in Wissenschaft oder Recht, ein Versuch, den geistigen Besitz, den man nur innerhalb der Gemeinde oder auf Grund des religiösen Erlebnisses haben kann, profan zu machen, so dass er wie eine Sache weitergegeben und besessen werden kann. Wohl aber hat der von Christus überwundene Mensch ein brennendes Interesse an der biblischen Ueberlieferung und das feste Vertrauen, dass sie, je treuer ihr thatsächlicher Inhalt erforscht wird, desto mehr uns zu einem Organ des persönlichen Geistes werden wird, in dem wir Gott erkennen.

In der christlichen Gemeinde der Gegenwart ist es vor allem diese Abhängigkeit von einer geschichtlichen Ueberlieferung, wodurch ein besonderes geistliches Amt und damit das kirchliche Institut nothwendig gemacht wird. Es ist nicht jedes Christen Sache, das, was diese Ueberlieferung uns vermittelt, in seiner geschichtlichen Ferne aufzufassen und doch das christliche Leben der Gegenwart immer wieder aus dieser Quelle mit neuer Kraft zu füllen. Die Gemeinde gebraucht die Bibel als Erbauungsbuch. Einige Theile der hl. Schrift benutzt sie dabei als klassischen Ausdruck und als Erweiterung ihres eigenen religiösen Verständnisses. Andere lässt sie als dunkle Stellen ruhig bei Seite, ohne sie deshalb für werthlos zu halten. Dagegen neue Quellen der christlichen Erkenntniss in der hl. Schrift zu erschliessen, ist der Gemeinde im Ganzen nicht gegeben. Der Reformationszeit ist das gelungen durch die Wiederentdeckung des paulinischen Evangeliums, in unserer Zeit wird dieses Werk der Reformation weitergeführt durch das neuerschlossene Verständniss der Propheten und durch ein schärferes Aufmerken auf die geschichtliche Bestimmtheit der Person und der Verkündigung Jesu. Zu einer solchen Bereiche-

rung des christlichen Lebens ist nicht bloss religiöser Ernst erforderlich, sondern auch die in einer besonderen Berufsarbeit erworbene Fertigkeit. Die religiöse Lebendigkeit und Produktivität ist an kein Amt gebunden, sie quillt aus der durch keine menschliche Kunst zu bewirkenden Verbindung der Einzelnen mit Gott, kraft deren sie alle Priester sind. Aber jene historischen Leistungen und die Ausnützung ihres Erwerbes für das christliche Leben der Gegenwart ist nur durch ein besonderes Amt im Dienst der Gemeinde zu erreichen. Indem also die christliche Gemeinde erkennt, dass sie mit ihrem Leben und ihrem Zeugniß von Christus auf eine fortgehende Arbeit an der biblischen Ueberlieferung angewiesen ist, übernimmt sie auch die Pflicht, ein besonderes kirchliches Amt und damit das kirchliche Institut hervorzubringen.

Die Aufgaben und Befugnisse dieses Amtes und die Einrichtung dieses Instituts im Einzelnen zu behandeln gehört nicht in die Ethik, sondern in die praktische Theologie. Die Gestaltung der Kirche hängt überall von so komplizirten geschichtlichen Verhältnissen ab, dass darüber aus ethischen Erwägungen allein nicht entschieden werden kann, ohne die gerade vorliegenden Bedürfnisse des christlichen Volkes zu verletzen. In der Kirche, der er angehört, muss daher der Christ das geschichtlich Erwachsene so lange ehren, als es nicht widersittlich ist. Der Moment einer Reformation ist erst dann gekommen, wenn es möglich ist, dem christlichen Volke den Widerspruch seiner Kirche mit seinem Gewissen zur Empfindung zu bringen. Hier haben wir nur darauf hinzuweisen, was in unserer Zeit der Kirche einen widersittlichen Charakter zu geben droht. Das ist das immer fester wurzelnde Bestreben des geistlichen Amtes, Gesetze für den Glauben aufzurichten, in der guten Meinung, damit dem Glauben zu dienen. Darin liegt eine tödtliche Gefahr für die evangelische Kirche. Denn der christliche Glaube ist für uns nur ein Moment der Selbstbesinnung oder des Insichgehens, das auf der anderen Seite sittliche Gesinnung ist. Er lebt daher nur in derselben Wahrhaftigkeit und Selbständigkeit, wie die sittliche Gesinnung. In der rückhaltlosen Ehrfurcht vor dem Wirklichen, in der daraus quellenden inneren Freiheit und Wahrhaftigkeit sind sie beide eins. Daraus folgt, dass der christliche Glaube keine Gesetze verträgt, die ihm Gedanken vorschreiben wollten, die er nicht selbst aus sich erzeugt. Wenn die träge Masse und die Juristen

solche Gesetze von der Kirche verlangen, so ist es gerade die Aufgabe des kirchlichen Amts, ihnen klar zu machen, dass sie damit den Glauben verleugnen oder gänzlich ausserhalb des Lebens der christlichen Gemeinde stehen. Es müsste ihnen gesagt werden: ihr sollt euch auf Jesus Christus besinnen, euch zu Herzen nehmen, was euch mit ihm gegeben ist, und im Uebrigen eurem Gewissen folgen; aber ihr sollt euch nicht einbilden, dass es euch etwas helfen kann, wenn ihr auf eigene Lebendigkeit verzichtet und hinter fremden Gedanken euch selbst verstecken wollt. Anstatt dessen sehen wir jetzt in den meisten evangelischen Gebieten die Kirchenregierungen mit freilich grosser Unsicherheit, also mit offenbar bösem Gewissen am Werke, insonderheit die jungen Männer, die einmal im kirchlichen Amt stehen sollen, zu der bequemen Sünde eines äusserlichen Gehorsams gegen Glaubensgesetze anzuleiten. Das geschieht in der guten Absicht, das Recht des kirchlichen Instituts zu wahren. Aber eine Kirche, die, wenn auch in Unwissenheit, die Befleckung des Geistes sich zur Aufgabe setzt, hat überhaupt kein Recht.

Das kirchliche Institut soll dem Glauben dienen. Der christliche Glaube ist aber die freie und deshalb völlige Unterwerfung unter die persönliche Macht des Guten, die uns in Jesus Christus erschienen ist. Einem Menschen, der bekennen kann, dass er dem in Christus offenbaren Gott ein neues Leben verdankt und ihm gehorchen will, kann und muss es die Kirche getrost überlassen, wieviel er von der biblischen und kirchlichen Ueberlieferung als Ausdruck des neuen Lebens, das in ihm begonnen hat, bereits verwenden kann. Sobald sie von ihm eine bestimmte Summe überlieferter Vorstellungen, in denen einmal der Glaube anderer Christen sich ausgedrückt hat, als sein Bekenntniss verlangt, dient sie nicht mehr dem Glauben, sondern dem Bösen. Die Sorgen, die immer wieder Menschen, die ernste Christen sein möchten, zu dieser Verirrung verleiten, sind ganz grundlos. Es wird doch nicht leicht vorkommen, dass ein Mensch, der freudig mit dem Bekenntniss herauskommt, in der Person Jesu das Beste seines Lebens, den Grund seines Glaubens an einen lebendigen Gott und das Ziel seiner Hoffnung gefunden zu haben, pietätlos gegen Gedanken ist, in denen in seiner kirchlichen Umgebung der Glaube von Christen sich ausdrückt und an denen ihr Herz hängt. Dagegen ist es leider eine alltägliche Erfahrung, dass sittlich ernste Menschen meinen, sie könnten deshalb keine

Christen sein, weil in der Kirche der Glaube als Zustimmung zu Lehren gefordert werde, die ihnen höchst unglaublich vorkommen.

Die Lebensaufgabe der Christen ist, als Zeugen Jesu Christi in die Welt zu treten. Es ist eine seltsame und verhängnissvolle Verkehrtheit, wenn Menschen, die das wirklich können, doch für nöthig halten, sich vor der Welt als Vertreter eines Bekenntnisses zu zeigen, das nicht aus ihrer Erfahrung und aus ihrem Herzen, sondern aus der Ueberlieferung stammt. Sind sie sich dabei auch keiner Unlauterkeit bewusst, so muss doch eine solche gesinnungswidrige Gesetzlichkeit ihren Glauben lähmen. Paulus hat den Muth gehabt, den christlichen Glauben von dem Dienst jedes Gesetzes, das den Menschen äusserlich bindet, völlig zu scheiden. Man sollte doch wohl von der evangelischen Kirche fordern dürfen, dass sie endlich denselben Muth findet.

Sind wir aber wahrhaftige Zeugen von Christus, so zeigen nicht erst unsere Worte, sondern schon unsere Thaten, dass wir durch seine Kraft verwandelt werden. Die Verwandlung zeigt sich darin, dass wir danach ringen, Alles, was in unserer Gewalt ist, auf das eine Ziel zu richten, dass durch unser Dasein die Gemeinschaft unter den Menschen ausgebreitet und vertieft werde. Dazu allein wissen wir uns von dem Gott berufen, durch dessen Offenbarung unsere sittliche Erkenntniss vollendet und die Kraft zum Dienen uns geschenkt wird. Daraus folgt, dass wir nur dann uns als Christen in der Welt erweisen, wenn wir die natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften, die wir in der Welt vorfinden, als von Gott uns gegebene Grundlagen unserer Lebensordnung und Formen unserer Thätigkeit zu verwerthen suchen. Es wäre eine Verleugnung Gottes und damit zugleich unserer eigenen sittlichen Erkenntniss, wenn wir diese bereits gebahnten Wege zum Ziel gering achten wollten. Trotzdem kann wohl mancher in seiner geschichtlichen Lage erkennen, dass er mit seinem besonderen Beruf in keiner der Gemeinschaftsformen, die ihn umgeben, eine Heimath findet. Ihre Entwicklung ist nicht Endzweck. Sie werden gerade dadurch als Mittel charakterisirt, dass sie unter Umständen preisgegeben werden müssen. Es ist also möglich, dass der Christ und der sittliche Mensch überhaupt keine Familie und kein Vaterland hat. Aber Jeder hat sich zu fragen, ob es ihm nicht möglich ist, an diesen Gemeinschaften festzuhalten und sie zu entwickeln, damit er nicht mit seiner Existenz ein Hemmniss für das Streben nach dem ewigen

Endzweck vollkommener Gemeinschaft unter den Menschen und damit ein Widersacher Gottes werde. In der Regel müssen wir uns also durch die Art unserer Theilnahme an den natürlich begründeten Gemeinschaften als Zeugen Jesu Christi, als mit göttlicher Kraft gesegnete Menschen und als Diener Gottes erweisen.

Damit stehen wir aber vor einem Zwiespalt, der in jedem Menschenleben täglich überwunden werden muss. Die aus natürlichen Trieben erwachsenen Formen des geschichtlichen Lebens repräsentiren dem sittlich kämpfenden Menschen gegenüber die Natur überhaupt. Sie sind die kostbarsten Gaben der Natur, zu deren Gütern uns unser Verlangen nach Genuss und Leben drängt. Indem wir sie dankbar als Gaben Gottes geniessen, nehmen wir an ihnen Theil; indem wir sie im Dienste Gottes gebrauchen, machen wir uns innerlich von ihnen frei. Wir können sie in ernster Arbeit für den sittlichen Endzweck nur verwerthen, wenn wir ihr Leben mitleben. Also können wir auch die innere Freiheit ihnen gegenüber nur gewinnen, wenn wir die unermessliche Fülle von Gütern, die uns in ihnen aus der Natur entgegenquillt, freudig geniessen. Diese Zustände der Abwendung von dem natürlichen Leben und der willigen Theilnahme an ihm geben in der christlichen Sittlichkeit fortwährend in einander über. Wir erleben nie einen Moment, wo beide in der ruhigen Herrschaft der sittlichen Persönlichkeit über ihre Mittel miteinander ausgeglichen wären. Unsere Sittlichkeit ist also rastlose Bewegung und Kampf zweier Verhaltungsweisen, deren Spannung nie ganz aufhört, sondern die eigenthümliche Energie des christlichen Lebens ausmacht. Ein Ausruhen haben wir nur in dem Gedanken an Gott. Beide Zustände, die innere Hingabe an das natürliche Leben und die Abwendung von ihm, können religiös sein. In die Hingabe an das natürliche Leben begleitet uns der Gedanke, dass der in ihm waltende Gott die allmächtige Güte ist, und dass wir deshalb die Natur schänden, wenn nicht unsere Freude an ihr zu sittlicher Kraft wird. In unsere Hingabe an den sittlichen Endzweck, den wir uns selbst setzen, begleitet uns die Erinnerung daran, dass durch die Natur Gott zu uns redet und durch sie unserem Leben einen Inhalt giebt, den die sittliche Gesinnung in unendlichem Fortschritt gestalten soll. Durch diese Gegenwart Gottes werden wir vor thierischem Entbehren und Geniessen ebenso bewahrt, wie vor dem Prunken mit einer leeren Selbständigkeit, die das Ziel erreicht zu haben meint. Gott erhält

uns in der Richtung auf das Ziel, auf die Herrschaft der im Ewigen gegründeten Persönlichkeit über das in Raum und Zeit ausgebreitete Wirkliche.

Die Weltflucht, die ein bleibendes Element alles christlichen Lebens sein soll, ist diese innere Abwendung von der Art des natürlichen Lebens. Nicht den Genuss des Irdischen sollen wir unbedingt fliehen, sondern das Untergehen im Genuss und Entbehren. Die Freude an den göttlichen Gaben der Natur ist an sich gut. Böse ist nur das Absterben unserer aufwärts strebenden Kraft, der Verlust unserer Freiheit. Dieser ist allerdings nicht selten an den sinnlichen Genuss geknüpft. Hier ist das Verderben am Leichtesten sichtbar. Daraus erklärt sich die in der christlichen Gemeinde von Anfang an bemerkbare Neigung, in der blossen Abwendung von sinnlichen Genüssen etwas Gutes zu sehen. Darüber ist aber leider oft übersehen, dass es eine viel gefährlichere Form des Versinkens im Irdischen giebt, und dass überhaupt der Verlust der ins Unendliche gehenden Bewegung, die uns in keinem irdischen Moment völlig ausruhen oder versinken lässt, das eigentlich Böse ist. Indem der Apostel fordert, dass die Christen eine andere Art haben sollen als die Welt, fordert er zugleich, dass sie durch innere Erneuerung verwandelt werden sollen. Diese Bewegung aber hat keinen irdischen Ruhepunkt. Wir sollen neu werden von Tag zu Tag. Wir sollen immer wieder vergessen, was hinter uns liegt, und uns nach einem Ziele ausstrecken, das immer vor uns ist. Der Beginn einer Bewegung in uns selbst, die über jeden endlichen Ruhepunkt hinaus auf das Ewige geht, ist die wahre Weltflucht, neben der alles Andere, was man so nennt, nur einen vorübergehenden, erziehlchen Werth haben kann. Die Einbildung einer Heiligkeit, die das Ziel erreicht habe, und deshalb von Verdiensten sprechen dürfe, ist die tiefste Verweltlichung, der Untergang des Sittlichen.

Der in der christlichen Sittlichkeit unüberwindliche Gegensatz zwischen der Hingabe an das natürliche Leben und der Abwendung von ihm schafft in ihr den Raum für einen Begriff, der zunächst durch das Walten der sittlichen Gesinnung ausgeschlossen zu sein scheint, für den Begriff des Erlaubten. Könnte das christliche Leben überhaupt als ein aus der sittlichen Gesinnung erzeugtes Ganzes angesehen werden, so wäre kein Verhalten des Christen bloss erlaubt zu nennen. Alles wäre entweder Erfüllung

oder Uebertretung des Gesetzes, das die Gesinnung sich selbst vorschreibt. Aber diese schöpferische Kraft hat die sittliche Gesinnung nicht. Ihre Thätigkeit bezieht sich immer auf einen Stoff, der ihr gegeben ist. Das natürliche Leben sollen wir dem sittlichen Endzweck dienstbar machen. Dazu gehört vor Allem, dass wir selbst uns diesen Zweck setzen und die Kraft finden, Alles, was in unserer Gewalt ist, ihm hinzugeben. Aber dieses Opfer können wir nur bringen, weil wir durch unsere Triebe und Bedürfnisse an dem natürlichen Leben theilnehmen. Wir können nur opfern, was wir besitzen. Dieser Besitz aber besteht in der Freude, an dem natürlichen Leben, an der Befriedigung seiner Triebe und der Entfaltung seiner Kräfte. Das willkürlich wegzuerwerfen haben wir kein Recht. Wir würden uns damit herausnehmen, das Werkzeug zu zerstören, das Gott sich geschaffen hat. Es ist auch gar nicht möglich, das Verlangen nach natürlichem Leben gänzlich in sich zu vernichten. Der scheinbar ausgerottete Naturtrieb lebt dann doch in der Einbildung wieder auf, sich gerade dadurch das höchste Glück zu sichern. Durch solche Willkür wird man nicht ein befreiter, sondern nur ein verstümmelter Mensch. Der Wille des Gottes, der uns mit unseren Trieben und Bedürfnissen natürliches Leben gegeben hat, ist ohne Zweifel, dass wir Freude daran haben sollen. Denn allein in freudigem Genuss nehmen wir wirklich daran Theil. Die Freude an der Welt ist die Gabe Gottes, die wir ihm opfern sollen, wenn wir einsehen, dass wir dadurch ihm als seine Werkzeuge dienen.

Aber dann ist doch klar, dass wir in dem Genuss des natürlichen Lebens etwas haben, was uns von der Macht, der wir völlig unterworfen sind, nur für eine Weile zugestanden ist. Wir dürfen geniessen, aber in dem Moment des Genusses sollen wir uns der Kraft bewusst bleiben, die ihn um eines Höheren willen opfern kann. In der natürlichen Lebensfreude sollen wir so stehen, dass wir darüber hinausragen, dass wir haben als hätten wir nicht. Von dem Standpunkt dieses Bewusstseins aus erhält die Freude an dem natürlichen Leben den Charakter des Erlaubten. Sie ist uns erlaubt durch den Gott, der uns als Menschen geschaffen hat, die sich in der Natur zur sittlichen Persönlichkeit emporkämpfen, dadurch diese Natur für den sittlichen Endzweck gewinnen oder Gott dienen sollen. Es ist demüthigend für uns, dass es für uns Erlaubtes und nicht

bloss von uns selbst Gesetztes oder Nothwendiges giebt. Aber wir demüthigen uns unter Gott, wenn wir anerkennen, dass die Hauptmasse unserer Lebensmomente von uns mit dem Bewusstsein durchlebt wird, dass wir uns dabei dem überlassen, was er erlaubt hat. Der Schutz der in uns keimenden sittlichen Freiheit liegt dabei darin, dass wir Gott danken können für das, was er uns erlaubt. Wer in dem Moment des irdischen Genusses nicht aufhört, sich an dem ewig reichen Gott zu freuen und das Bewusstsein seines Wohlgefallens in sich rein zu erhalten, verliert die Richtung nach Oben, nach der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit nicht, sondern gewinnt für den sittlichen Kampf neue Mittel und neue Kräfte.

Die für die christliche Sittlichkeit wichtigsten Formen des natürlichen Menschenlebens sind die Familie, die Kulturgesellschaft und der Staat. An ihnen haben wir bereits aus natürlichen Trieben erwachsene Bande der Gemeinschaft unter den Menschen und deshalb uns bereitgestellte Formen unserer sittlichen Arbeit.

§ 25. Der Dienst Gottes in der Ehe und Familie.

Bevor wir die christlich sittliche Aufgabe verstehen konnten, waren wir Mitglieder der Familie, der Kulturgesellschaft und des nationalen Staates. Das Leben in diesen durch Naturtriebe begründeten Gemeinschaften hat für jeden Menschen die Bedeutung, die Kräfte in ihm zu entwickeln, durch die er allein dazu mithelfen kann, dass vollkommene sittliche Gemeinschaft unter den Menschen zunimmt. Dem zu sittlicher Selbständigkeit erwachten Menschen giebt aber seine Betheiligung an diesen Formen menschlicher Gemeinschaft in der Regel den Beruf, an dessen Erfüllung seine gesammte sittliche Thätigkeit sich anschliessen soll. Er soll Nächstenliebe üben und in sittlicher Selbständigkeit wachsen als ein Glied einer bestimmten Familie, als ein eine bestimmte Stelle ausfüllender Mitarbeiter in der Gesellschaft und als ein Bürger eines bestimmten Staates. Aus dem sittlichen Gesichtspunkte allein ist es freilich nicht als nothwendig zu erweisen, dass wir danach streben, unsere gesammte sittliche Thätigkeit in diese Formen zu fassen. Denn dass wir doch schliesslich der Förderung sittlicher Gemeinschaft nicht durch ausserordentliche Anstrengungen am besten dienen, sondern durch die geduldige Arbeit in und an diesen geschichtlich erwachsenden Ordnungen kann allein

aus der Ueberzeugung folgen, dass sittliche Vernunft in dem Wirklichen waltet. Wir Christen aber haben nicht nur diese Ueberzeugung, sondern empfangen immer neu die Kraft zu dem Glauben, dass in dem Wirklichen eine allmächtige väterliche Liebe auf uns eindringt, die uns sucht und uns unsere Sünden vergiebt. Dadurch haben wir die innere Ruhe, mit gutem Gewissen jenen Ordnungen zu gehorchen und uns unsere sittliche Aufgabe immer so zu stellen, dass sie vor Schaden bewahrt bleiben. Dass für uns das Gute nicht bloss jenseits dieser Grundformen des geschichtlichen Lebens liegt, sondern durch sie hindurch erstrebt werden soll, ist uns daraus deutlich, dass Gott diese Verbindungen der Menschen aus Trieben unserer Natur entstehen lässt. Wer ausserhalb des Dienstes an der sittlichen Gemeinschaft seine eigene Vollendung sucht, hat das sittliche Gesetz oder das Gute überhaupt noch nicht verstanden. Wer aber sittliche Gemeinschaft sucht, ohne danach zu streben, sie aus den natürlichen Formen der Gemeinschaft zu entwickeln, handelt wider Gottes Gebot. Von Menschen, die Licht der Welt und Salz der Erde sein sollen, wird ein besonderes kraftvolles Wirken innerhalb des natürlichen Lebens erwartet. Sie sollen alles, was ihnen natürlich gegeben ist, zu einem Mittel für sittliche Gemeinschaft machen. Sittliche Gemeinschaft aber ist da, wo selbständige und deshalb gleichgesinnte Menschen einander dienen in der gemeinsamen Arbeit an einer sittlichen Aufgabe. Indem das natürliche Lebendige am Menschen dafür gewonnen wird, wird es in eine unvergängliche Bewegung hineingezogen und zu Kraftäusserungen gebracht, die es aus sich selbst nicht erzeugen kann. Das natürliche Leben des Menschen wird in sich selbst kraftvoller, wenn es im Dienst des sittlichen Endzwecks verbraucht wird. Wenn daher die Herrschaft von Formen des Christenthums mit der Erscheinung verbunden ist, dass die Völker schlaff und träge werden, so muss aus diesen Formen die Kraft Christi gewichen sein. Wie viel auch ein Christ von seinen natürlichen Kräften opfern und verlieren mag, aus dem Rest, der ihm bleibt, muss doch die Sonne der Kraft strahlen, die in ewiger Bewegung ist.

Die sittlich werthvollste unter den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften ist die Familie deshalb, weil in der Ehe und in dem Verhältniss der Eltern und Kinder zu einander so, wie nirgends sonst, die natürlichen Bedingungen zur höchsten

Bethätigung der Nächstenliebe gegeben sind. Die Familie entsteht daraus, dass der mächtigste Naturtrieb, durch den die Gattung die Individuen sich dienstbar macht, von Menschen in ihnen selbst bezwungen und für den Zweck der innigsten persönlichen Gemeinschaft verwendet wird. An der Erhaltung der Familie wirkt daher jeder mit, der sich die geistige Herrschaft über diesen Trieb zu erkämpfen sucht. Jeder dagegen, der in Unkeuschheit versinkt, in und ausser der Ehe, trägt dazu bei, die Menschheit des Segens der Familie zu berauben, weil er an seinem Theile die Herrschaft des Fleisches über den Geist befördert, durch die die Familie zerstört wird. Die erste Aufgabe des Christen in Bezug auf die Familie ist daher die, dass er selbst sich die geistige Freiheit gegenüber dem Geschlechtstriebe zu erringen strebt. Das geschieht aber niemals durch die direkte Bekämpfung des Triebes, dessen Naturmacht viel stärker ist, als ein menschlicher Vorsatz. Das Mittel, ihn zu bewältigen, ist eine zweckmässige Zucht des Leibes und die Arbeit, in der wir unser Inneres mit dem Interesse an den Erzeugnissen des Geistes erfüllen. Bei den meisten Menschen dient dazu vor Allem die Arbeit, die darauf geht, einen möglichst grossen Antheil an dem Leben der Familie, ihre Begründung und Förderung für sich selbst zu erkämpfen. Wer jemals unter dem Unvermögen geseufzt hat, die geistigen Gebilde sexueller Lüsterheit völlig zu unterdrücken, kann wohl zu dem Wunsch kommen, es möchte doch eine von diesem Naturtriebe befreite Menschheit geben. Wir können es also verstehen, wenn in der christlichen Gemeinde der Gedanke entstand, dass der Geschlechtstrieb selbst Sünde sei. Aber jener Wunsch und dieser Gedanke ist dennoch ebenso eine Auflehnung gegen Gott wie die leichtfertige Hingabe an die Macht des Triebes. Sie sind obenein mit dem Schein der Heiligkeit verbunden. In dieser Verkleidung aber ist das Böse stärker. Offenbar hat Gott uns Menschen so gewollt, dass uns die Freude, aber auch der Kampf und die Last des Geschlechtslebens gegeben ist. In unserer Zeit wird freilich für die besten Kräfte des Volkes jene Last dadurch vergrössert, dass es ihnen schwerer wird, zu der wirthschaftlichen Selbständigkeit zu kommen, die sie für die Ehe brauchen. Aber die in dem verlängerten Kampfe entwickelte Energie soll ein Mittel höherer Kultur werden. Wer diesen Kampf besteht, darf sich also sagen, dass er für Gottes Ziele mit der Menschheit streitet. Er leistet durch seine Entsagung

einen höheren Beitrag zu der Beherrschung der Natur und zu der Bereicherung des menschlichen Verkehrs. Eine möglichst frühe Ehe ist also nicht unbedingt anzurathen. Wann er zur Ehe schreiten darf, muss Jeder selbst aus seinen individuellen Verhältnissen heraus entscheiden. Gegen das furchtbare Vorurtheil, dass es ohne Schaden des Körpers und Geistes den Männern nicht möglich sei, sich vor der Ehe rein zu erhalten, haben sich, Gott sei Dank, endlich die Aerzte erhoben, die lange Zeit vergessen zu haben schienen, welche Verantwortung ihnen in dieser Beziehung durch die Autorität, die sie im Volke besitzen, auferlegt ist.

Die Begründung einer Ehe geht immer aus von einer sinnlichen Liebe zu einer bestimmten Person des anderen Geschlechts. Was ohne diesen Segen der Natur an geschlechtlichen Verbindungen, wenn auch lebenslänglichen und kirchlich eingesegneten zu Stande kommt, ist nicht Ehe, sondern Unzucht. Solche Menschen hat die Sünde zusammengefügt, in ihrem Zusammenleben wird die herrliche Gabe des Geschlechtstriebes nicht sittlich verworthen, erreicht also nicht die ihr von Gott gegebene Bestimmung. Denn wenn das auch nach Aussen hin sorgfältig verborgen wird, so kann es doch ihnen selbst nicht verborgen bleiben, dass sie in ihrer Verbindung ihr Glück verschüttet und ihre Selbstachtung tief erschüttert haben. Sie fühlen sich also innerlich geschieden. Auch die Sünde einer solchen entehrenden Scheinehe kann freilich überwunden werden, wenn die Menschen, die sie sich vorwerfen müssen, Christen werden. Sie werden dann die Last, die sie sich auferlegt haben, tragen lernen, obgleich sie ihnen in ihrem religiös gehobenen Leben noch empfindlicher wird. Aber schwerlich wird jemals aus einer Vereinigung, der der gesunde Grund der geschlechtlichen Liebe fehlt, eine rechte Ehe werden.

Ist nun auch der Geschlechtstrieb und die aus ihm erwachsende Liebe zu einer bestimmten Person ein unschätzbares Mittel, zwei Menschen zu der innigsten persönlichen Gemeinschaft zu führen, so ist doch die auf diese Naturbedingung gegründete Ehe eben nur ein Mittel zu diesem Zweck. Die sinnliche Liebe allein macht keine Ehe zu einer sittlichen Gemeinschaft. Eine auf diese Kraft allein angewiesene Ehe kann also sittlich werthlos werden und deshalb bald absterben, wenn das sinnliche Verlangen gesättigt ist. Dagegen können die anderen Mittel zur Herbeiführung sittlicher Gemeinschaft bestimmte Menschen so in Anspruch

nehmen, dass sie zur Ehe keine Zeit finden, wohl aber einen Beruf, in dem sie ihre sittliche Selbständigkeit auch ohne die Ehe erreichen und bewähren können. Der ehelose Mann kann ohne Zweifel sich sittlich dazu gezwungen sehen, dass er seine ganze Kraft an die geistige, wirthschaftliche und politische Hebung seiner Nächsten setzen soll. Er wird auch dabei reichlich Gelegenheit finden, mit Freunden, Berufsgenossen und Verwandten persönlichen Verkehr zu pflegen, der ihm über das Entbehren der Ehe hinweghilft. Dasselbe müssen wir mit der durch die geschlechtliche Eigenthümlichkeit gegebenen Modifikation bei den ehelos bleibenden Frauen für möglich halten, ohne freilich zu meinen, dass damit die Frauenfrage unserer Zeit schon gelöst sei. Für die meisten Menschen aber ist eine richtig geschlossene und geführte Ehe der wichtigste Beitrag, den sie zur Verwirklichung des Guten leisten können. Etwas Werthvolleres kann Niemand der sittlichen Gemeinschaft zuführen als in Gottesfurcht und Pflichttreue erzogene Kinder und ein von christlich sittlichem Geiste durchzogenes Haus.

Wenn bei der Schliessung der Ehe alle anderen Mittel zur Herbeiführung sittlicher Gemeinschaft hinter der wundervollen Gabe der sinnlichen Liebe zurücktreten, so zeigt sich doch danach bald, dass zur Erreichung des Zwecks der Ehe noch andere Mittel nöthig sind, die deshalb auch schon bei dem Verlöbniß in Betracht gezogen werden müssen. Die durch die sinnliche Liebe veranlasste Ehe kann nur dann zu sittlicher Gemeinschaft entwickelt werden, wenn sie die innere Selbständigkeit der Gatten nicht aufhebt, sondern fördert, und wenn sich die Gatten in der Arbeit an einer gemeinsamen Aufgabe zusammenfinden. Sollte also die Ehe mit der Erkenntniß eingegangen werden, dass die Erzeugung von Kindern unmöglich sei, so würde die richtige Führung der Ehe von vornherein schwer gefährdet sein, weil es nicht zu dem Zusammenschluss der Gatten in der wichtigsten Aufgabe der ehelichen Gemeinschaft kommen könnte. Vor Allem aber können jene beiden Grundpfeiler der geistigen Gemeinschaft in der Ehe nicht aufgerichtet werden, wenn die Differenz in der Gesinnung und in der geistigen Kultur der Gatten so gross ist, dass sie sich nicht verstehen und deshalb keine rechte Freude an einander haben können.

Sind aber jene Bedingungen erfüllt, so ist es möglich, die Ehe zu einem unvergleichlichen Mittel zur Verwirklichung des

Guten zu gestalten. Die innere Selbständigkeit, das Leben im Licht, erreichen wir nur, wenn wir durch unser Dienen uns mit anderen Personen verbinden. Am vollkommensten wird das in einem Verhältniss erreicht, in dem die tiefste Einigung und die tiefste Geschiedenheit zusammentreffen. Das kann in einer christlichen Ehe stattfinden. Sie enthält vor allem Kräfte der Einigung, die sich sonst nirgends finden.

In gleichen sittlichen Grundsätzen können sich auch sonst die durch die sinnliche Liebe verbundenen Gatten zusammenfinden. Aber in nichtchristlichen Ehen wird es sich unvermeidlich einstellen, dass doch ein völliges Zusammenstimmen in der Gesinnung ausbleibt. Denn die Art, wie ein Mensch seine eigene Existenz für das Gute einsetzt oder seine Gesinnung, wird nicht bloss durch seine sittliche Erkenntniss bestimmt, sondern auch durch sein Verständniss des Wirklichen, in dem er steht, durch die Deutung seines Schicksals oder durch seine Weltanschauung. Diese Besinnung auf den Sinn unseres Daseins, auf die wirklich in ihm entscheidende Macht ist die Religion. Ueberall wo die Menschen zu dieser Selbstbesinnung durch Gottes Offenbarung erweckt sind, ist zwar immer die religiöse Ueberzeugung mit der sittlichen Erkenntniss irgendwie verknüpft, aber eine völlige Einigung beider findet ausserhalb der christlichen Gemeinde nicht statt. Ist aber Religion nicht in sich selbst Sittlichkeit, so fehlt ihr die Klarheit und Sicherheit, um sich gegenüber der Beeinflussung durch andere geistige Mächte, der sie unvermeidlich unterliegt, doch als im Innersten unberührtes höchstes Leben des Geistes zu behaupten. Der Mann gewinnt dann in Folge seiner besonderen geistigen Interessen und vor Allem in Folge seiner umfassenderen Welterkenntniss eine andere Religion als die Frau. Dann lebt er aber in einer anderen Welt. Das zeigt sich sogar im Christenthum überall, sobald es zu einer Summe von Vorstellungen degenerirt, die mit der sittlichen Gesinnung nichts zu schaffen haben und mit dem Welterkennen in Widerspruch stehen, das sich unwiderstehlich durchsetzt. Eine unantastbare Zuflucht für den Schwachen sowohl wie den Starken, für den viel und für den wenig Wissenden wird die Religion erst dann, wenn sie in sich selbst die zur Vollendung gebrachte sittliche Gesinnung ist. Das ist sie aber niemals als ein Erzeugniss der sittlichen Erkenntniss. Denn der Mensch kann sich überhaupt die wahrhaftige Religion nicht selbst

geben, sondern kann nur zu ihr erhoben werden durch eine Offenbarung Gottes. Durch die vollkommene Offenbarung Gottes in der Person Jesu wird aber die Religion zu voller Kraft und Lauterkeit gebrachte sittliche Gesinnung. Die Macht der wunderbaren Grösse dieses Menschen, als des Einzigen, zu dem wir grenzenloses Vertrauen fassen können, schafft in uns eine Zuversicht zu Gott, die zugleich als die Unterwerfung unter die Offenbarung reiner Güte sittliche Gesinnung ist. In einer solchen Religion fühlt sich der Mensch, dem die Herrlichkeit Jesu aufgegangen ist, erhoben über alle Wandlungen des Welterkennens. Die aus dem Erlebniss dieser Offenbarung stammende Weltanschauung kann also Menschen vereinigen, die einen sehr verschiedenen Umfang der Welterfahrung haben. Mann und Weib sind in dem, was sie selbst als höchstes Leben schätzen, geeint, wenn sie wirklich Christen sind. Es ist ihnen dann der werthvollste geistige Besitz geworden, dass sie sich der Person Jesu erinnern können, und es ist das Ziel ihrer Lebenshoffnung, mit ihm vereinigt zu werden. Dazu kommt, dass sie sich nun derselben tiefsten Noth entnommen wissen, der Knechtschaft des Schuldgefühls, der Unaufrichtigkeit, in die die unvergebene Schuld jeden Menschen verstrickt, der Menschen- und Todesfurcht. Sind die Gatten wirklich Christen, so sind sie als freie Wesen eing. Vor dem Gedanken daran, dass der Gatte bei dem in Christus sich ihm zuwendenden Gott die Vergebung seiner Sünden sucht, vergeht jede heraufziehende Entfremdung und Verbitterung.

Daraus ergibt sich die wesentliche Gleichstellung von Mann und Weib in der christlichen Ehe. Es ist allerdings naturgemäss, dass der Mann, der der Familie ihre Stellung in der Gesellschaft giebt, sie nach Aussen als ihr Haupt vertritt. Aber innerhalb des Hauses überwiegt ebenso nothwendig der Einfluss der Frau, weil sie hier mehr als der Mann dazu berufen ist, den Hausgenossen zu dienen. Ist der Mann ein Christ, so weiss er die geistige Herrschaft zu würdigen, die die Frau durch ihr Dienen gewinnt. Er wird daher nichts für verächtlicher halten, als den Versuch des Mannes, das Verhältniss der Gatten in der Ehe durch seine physische Uebermacht zu bestimmen. Nur die monogamische Ehe kann eine sittliche Gemeinschaft sein. Denn nur in dieser Form kann die gleiche Würde von Mann und Frau in der Ehe anerkannt werden.

Für eine sittliche Gemeinschaft in gegenseitigem Dienen giebt uns aber die christliche Ehe nicht nur die tiefste Einigung in der Gesinnung, sondern auch die ebenso wichtige Spannung des Gegensatzes in der geistigen Begabung. In ihrem Verkehr stossen die Geschlechter auf eine wunderbare Ungleichartigkeit des Empfindens, wodurch einer dem anderen beschwerlich wird, aber auch seinen Gesichtskreis erweitert, indem er ihn nöthigt, sich mit einer Auffassung der Dinge auseinanderzusetzen, wie er sie so fremd und eigenartig in dem eigenen Geschlecht niemals antrifft. Jeder der Gatten hat aber auch in seiner geschlechtlichen Eigenthümlichkeit besondere Mittel, die Dinge anzufassen und zu überwinden. Sie finden bei einander in ihrem Lebenskampfe eine Hilfe, wie sie ihnen bei ihren Geschlechtsgenossen nicht begegnen kann. Das dauernde Zusammenleben in einer christlichen Ehe giebt also den Gatten die Mittel, ihre Existenz unvergleichlich zu bereichern.

Diese Mittel aber werden in Bewegung gesetzt, wenn der christliche Glaube der Gatten die Willigkeit zum Dienen in ihnen entwickelt. Einen Anfang dazu macht auch die sinnliche Liebe. Aber sie sucht das Ihre. In den Momenten, wo ihre Freude an dem Gatten in schmerzliche Enttäuschung umschlägt, erlischt daher auch ihre Dienstwilligkeit. Der Christ dagegen empfängt den Impuls zum Dienen aus einem Glück, das ihm höher steht als die Ehe und unberührt bleibt, wenn diese getrübt wird. Indem ihm aus dem Gedanken an Jesus Christus immer wieder die Zuversicht erwächst, dass Gott ihm selbst vergiebt und an ihm Wohlgefallen hat, fühlt er sich gerade in jenen Momenten auf's Tiefste verpflichtet, dem Gatten zurechtzuhelfen. Bleibt er in dem Frieden mit Gott, gebraucht er also die ihm geschenkte Kraft im Dienste Gottes, so findet er auch die Freude an dem Gatten wieder, indem er ihm hilft.

Aber dieses gegenseitige Dienen bedeutet in der sittlichen Gemeinschaft nichts weniger als schwächliche Nachgiebigkeit, durch die Niemandem geholfen wird. Das gegenseitige Dienen ist auch in der Ehe vielmehr darauf schliesslich gerichtet, den Anderen für eine sittliche Aufgabe zu gewinnen, die dadurch, dass sie von Beiden ergriffen wird, erst der Gemeinschaft das rechte Leben giebt. Diese gemeinsame Aufgabe ist vor Allem die Pflege und Erziehung ihrer Kinder. Sind den Gatten Kinder gegeben, so müssen sie in der Arbeit an den Kindern und für

sie die höchste Aeusserung ihrer ehelichen Gemeinschaft sehen. Das Wichtigste aber ist die gemeinsame Arbeit an den Kindern. Die Erziehung des Kindes kann nur gelingen, wenn es die Eltern in der ernstesten ihm zugewandten Liebe einig sieht. Wenn die Eltern diese von ihnen verlangte Kraft nicht aufbringen und gebrauchen, sondern die Erziehung Anderen überlassen, so berauben sie dadurch nicht nur die Kinder, sondern richten auch sich selbst sittlich zu Grunde. Innerhalb der christlichen Gesellschaft ist es gegenwärtig eine der wichtigsten Aufgaben, den Männern klar zu machen, dass sie, wenn sie sich in ihrem Geschäft aufreiben und für ihr Haus keine Zeit haben, keine Christen sind. Alle wirthschaftlichen und geistigen Güter, die ihr Fleiss erzeugt, haben für den wirklichen Fortschritt der Geschichte zu ihrem Ziel niemals so viel Gewicht, wie die Thatsache, dass das persönliche Leben in ihnen selbst verkümmert, weil sie sich ihrem höchsten Berufe entziehen. Die Auflehnung gegen diese geistige Volkskrankheit ist eine dringende Christenpflicht. Denn die Macht des christlichen Geistes im Volksleben ist gebrochen, wenn aus der öffentlichen Meinung der Grundsatz verschwindet, dass das Gedeihen der Familie der Zweck ist, dem alles Andere im Volke zu dienen hat.

Das Verhältniss der Eltern zu den Kindern wird durch das Ziel bestimmt, die geistige Selbständigkeit der Kinder zu entwickeln. Nach der antiken Anschauung gelten die Kinder als Eigenthum theils des nationalen Staates, theils der Eltern. Für uns sind sie die Personen, mit denen innere Gemeinschaft zu erreichen, die gemeinsame höchste Aufgabe der Eltern ist. Durch dieses Bemühen der Eltern soll das Kind zu sittlicher Gesinnung erhoben und dadurch mit Gott verbunden werden. Deshalb ist die Ehrfurcht vor Vater und Mutter die höchste Christenpflicht des Kindes. Es wird einem Menschen sehr schwer gemacht, den Weg zu dem lebendigen Gott zu finden, wenn er nicht als Kind in der Ehrfurcht vor seinen Eltern den dem Kinde möglichen Anfang echter Frömmigkeit gefunden hat.

Aber auch wenn nun die Ehe kinderlos bleibt, wird sie deshalb nicht zwecklos. Die Vorstellung ist zwar falsch, dass die Gatten gerade dadurch einander mehr sein könnten, dass sie nicht durch Kinder in Anspruch genommen werden. Denn wenn nicht ihr Zusammenleben zur Zusammenarbeit an einer sittlichen Aufgabe wird, an die sie gemeinsam ihr Leben setzen, so können

sie einander überhaupt nur wenig sein. Die Ehe stirbt dann ab, sobald ihre sinnliche Blüthe welkt. Aber sie sollen eben, auch wenn ihnen der Kindersegen versagt ist, ihre gemeinsame Aufgabe vor Allem darin finden, dass sie ein christliches Haus gründen, das durch seine über tiefem Frieden ausgebreitete Stille und durch seine Wärme andere matt und kalt gewordene Menschen erquickt.

Wird die Wurzel der ehelichen Gemeinschaft, die geschlechtliche Liebe, zu dem gemeinsamen Dienst an solchen sittlichen Aufgaben verwerthet, so kommt in den geschlechtlichen Verkehr eine Zucht, die ihm keine Vorschrift aufzwingen kann. Die grauenvollen Fragen und Forderungen, die sich aus dem römischen Beichtstuhl als eine Woge von Schmutz in die Ehen des katholischen Volkes ergiessen, werden auf manche Sünden passen, die die römischen Seelsorger gewiss oft in guter Absicht aufgestöbert haben. Aber sie helfen nichts. Der geschlechtliche Verkehr kann nur dadurch geadelt werden, dass das ganze eheliche Leben die Richtung auf seinen sittlichen Zweck gewinnt. Dass die römische Kirche einen zuchtlosen Geschlechtsverkehr in der Ehe angreifen will, ist wohl gut. Aber sie greift dabei fehl und drückt nicht die Sünde, sondern die Ehe herab, weil sie keine klare Vorstellung von dem Leben der Sittlichkeit aus der Gesinnung hat. Sie will Trauben lesen von den Dornen.

Zur Erreichung ihrer sittlichen Zwecke kann die Ehe nur dann geschlossen und geführt werden, wenn sie immer als eine Verbindung auf Lebenszeit aufgefasst wird. Die Anlässe zu innerer Entfremdung durch die Sünden des einen Gatten sollen von dem anderen sittlich überwunden werden. Wäre er dazu nicht von vornherein entschlossen, so brächte er in die Ehe den Anfang zu ihrer Auflösung mit. Dann würde sich aber die Ehe, die er eingeht, von Hurerei nicht erheblich unterscheiden. Daraus folgt, dass der Christ bei der Aufhebung einer Ehe immer nur der leidende Theil, nicht aber der Urheber sein kann. Sie kann durch den Tod geschieden werden und durch den bösen Willen des anderen Gatten, der die Ehe aufhebt. Wenn also der Christ von seinem Gatten böswillig verlassen ist, so ist allerdings die Ehe geschieden ohne seine Schuld. Nicht so einfach liegt die Entscheidung in dem Fall ehelicher Untreue. Es ist wohl möglich, dass ein Christ auch darüber hinwegkommen kann. Dann ist es ihm sittlich geboten, mit dem Ehebrecher die eheliche

Gemeinschaft fortzusetzen, wenn dieser es begehrt. Er hat dann also so zu verfahren, wie es Paulus dem Christ Gewordenen vorschreibt gegenüber dem ungläubigen Gatten, der die Ehe fortsetzen will. Der Christ muss dann die Hoffnung fassen, dass es ihm gelingen werde, den Ehebrecher seinem sittlichen Elend zu entreissen, ihn zu Gott zu führen oder zu heiligen. Aber ob der Christ diese Kraft besitzt, hat er mit seinem Gewissen oder mit Gott allein auszumachen. Es ist ebenso möglich, dass das sinnliche Grausen vor dem Ehebrecher die Gewährung der ehelichen Gemeinschaft zu einer Unwahrheit machen würde. Sieht der Christ das als eine Thatsache vor Augen, die er nicht beseitigen kann, so muss er daraus schliessen, dass er die Ehe als aufgehoben ansehen soll. Der Andere hat dann für ihn die Ehe nach ihrer Naturseite vernichtet. Ihm selbst aber steht es nicht zu, sich darüber hinwegzusetzen. Denn er darf es nicht leiden, dass er in der Ehe blosses Mittel für den Naturtrieb eines Anderen, also Sache wird. Es ist nun aber auch das möglich, dass auch andere Schamlosigkeiten, die die geschlechtliche Ehre, des Gatten ebenso empfindlich treffen wie der Ehebruch, dieselbe Wirkung haben. Auch dann darf dem Christen aus keinem Schriftwort eine Satzung gemacht werden, die ihn zwingen dürfte, unaufrichtig zu handeln, also eine Ehe fortzuführen, die für ihn in einem ihrer wesentlichen Bestandtheile zerstört ist. Wenn er in einem solchen Falle die Rechtsfolgen des ehelichen Bandes aufhebt, so erkennt er einfach eine Thatsache an, die ohne seine Schuld da ist. Dagegen gegenüber aller anderen Sünde des Gatten wird der Christ die Treue halten. Er wird daran denken, dass es besser ist, verstümmelt ins Leben einzugehen, als im Vollbesitz der natürlichen Güter zu verderben.

Wenn die durch den Willen, sie auf Lebenszeit zu bewahren, beschirmte Ehe sich zu der sittlichen Gemeinschaft entwickelt, in der, so wie nirgends sonst, Nächstenliebe genossen und erfahren wird, so setzt sich ein solches christliches Haus nothwendig einen Zweck, der ausser ihm liegt. Denn die häusliche Abgeschlossenheit macht die Menschen selbstsüchtig, wenn nicht das Haus im Ganzen der weiteren Gemeinschaft der Menschen dient. Die regelmässige Bahn für diese sittliche Tendenz ist aber dem Christen wiederum durch die Natur gewiesen. Durch seine Bedürfnisse ist das Haus eingefügt in die aus Naturtrieben erwachsene Kulturgesellschaft. Das Haus kann in der Regel seinen

sittlichen Charakter nur bewahren, wenn es durch den bürgerlichen Beruf der Hausgenossen, insbesondere des Mannes, bei der Arbeit der Kultur mithilft. Ein Mensch, der nur seiner Familie lebt, ist ebenso unsittlich, wie ein Mensch, der nur seiner Gesundheit lebt.

§ 26. Der Dienst Gottes in der Kulturgesellschaft.

Die Gesellschaft entsteht nicht aus natürlicher Sympathie, sondern aus dem Bewusstsein der gemeinsamen Zwecke, die sich aus der Stellung der Menschen gegenüber der Natur ergeben. Die Familien und die einzelnen selbständigen Personen werden zusammengeführt durch das, was sie besitzen und bedürfen. Durch die Vereinigung ihrer Kräfte erreichen sie die wachsende Beherrschung der Natur, die Alle bedürfen und die sie in ihrer Vereinzelung sich nicht verschaffen könnten. Indem sie Güter erzeugen, die Allen nützen, und diese unter einander austauschen, werden sie zur Gesellschaft verbunden. Das Gesamtprodukt dieser Gesellschaft ist die Kultur, die zunehmende Herrschaft des Geistes innerhalb der Natur. Die wachsende Klärung des Bewusstseins in den Einzelnen und die wachsende Ordnung der Umgebung des Menschen zu seinem Dienst bilden die beiden Zweige der Kultur. Das Gedeihen des einen ist schliesslich immer durch das des anderen bedingt. Wenn auch zu Zeiten die Hauptkräfte der Gesellschaft sich vorwiegend in die eine Richtung zu werfen scheinen, so darf doch inzwischen die Arbeit in der anderen Richtung nicht ruhen, wenn nicht die ganze Kulturbewegung zum Stillstand kommen und neuen Anfängen Platz machen soll. Die Vertiefung und Klärung der Innerlichkeit kann in der Gesellschaft im Ganzen nur wachsen in Verbindung mit einer regen Arbeit an Sachen, und umgekehrt. Die materielle und geistige Kultur gehören zusammen. Die auf diesem Wege begriffene Menschheit nennen wir die alle Völker umspannende Kulturgesellschaft.

Es kann nun nicht die Aufgabe der Ethik sein, eine Uebersicht über die verschiedenen Formen der Kulturarbeit zu geben. Diese Formen sind in beständiger Umwandlung begriffen; wie sie entstehen und vergehen und was sie für die Geschichte der Gesellschaft bedeuten oder bedeutet haben, hat der Kulturhistoriker und der Nationalökonom zu ermitteln. Die Systematik der Berufsarten, die theologische und philosophische Ethiker

vorzuführen pflegen, zeichnet sich nicht gerade durch grosse Sachkunde aus. Der Versuch vollends, für jeden Stand und Beruf die ihm gestellten sittlichen Aufgaben zu entwickeln, bleibt erstens immer auf der Oberfläche und muss zweitens der eigentlichen Aufgabe der Ethik entgegenwirken. Denn was in jedem Stand und Beruf das sittlich Gebotene ist, kann nur der ermessen, der selbst an den Kämpfen und Nöthen theilnimmt, in denen sie gegenwärtig stehen. Die Ethik soll aber gerade den Menschen unerbittlich klar machen, was sie sich gern verbergen, dass Jeder an seiner Stelle selbst finden muss, was ihm sittlich geboten ist. Wenn sie den Schein erweckt, als könne sie den Menschen diese Aufgabe abnehmen, so wird es ihr zwar bei einigem novellistischen Geschick nicht an Beifall fehlen. Sie liefert dann einen Beitrag zur Unterhaltungslektüre. Aber sie wirkt ebenso wider-sittlich, wie die Seelenleitung der römischen Kirche. Denn unvermeidlich nährt eine solche kasuistische Ethik den Irrthum, das Gute werde wirklich durch die Ausführung bestimmter Vorschriften, und der Mensch werde im Guten gefördert, wenn er diese Vorschriften empfangt. Wie gern lassen sich das die Menschen einreden, denn damit entziehen sie sich dem, was ihnen am schwersten ist, der inneren Selbständigkeit, der eigenen Verantwortung, der Regsamkeit des Gewissens. Wenn philosophische Ethiker sich durch diese Gefahren von einem solchen Unternehmen nicht abschrecken lassen, so sollte die christliche Ethik durch die sittliche Selbständigkeit, die Jesus seinen Jüngern zumuthet und möglich macht, davor bewahrt bleiben. Es sollte übrigens klar sein, dass die Behandlung sittlicher Probleme, die an so nicht wiederkehrende Situationen geknüpft sind, nur eine Aufgabe des Künstlers sein kann, dessen Phantasie das Erleben Anderer in seinen feinsten Verzweigungen zu erfassen und darzustellen vermag. Also im Drama und in der Novelle, falls sie wirkliche Kunstwerke und nicht Verkleidungen von Lebensregeln sind, ist das am Platze, was in der Ethik nur mit unzureichenden Mitteln unternommen werden kann und gemeinschädlich wirken muss.

In der Ethik können nur die Forderungen behandelt werden, die sich Jedem aufdrängen sollen, der überhaupt als Mitarbeiter an der Kulturgesellschaft theilnimmt. Nun wird aber bestritten, dass eine solche Theilnahme überhaupt christlich sei. Sofern man durch das Leben in der Welt unabwendbar in die Kulturarbeit

der Menschheit hineingezogen werde, sei das vom christlichen Standpunkt aus als ein Uebelanzusehen, das man vielleicht leiden müsse, aber sich nicht selbst auferlegen dürfe, weil es die Seele gefährde. Zum Beweis für diese Auffassung dient die Haltung Jesu und der ältesten Gemeinde. Es ist richtig, dass sie an ganz andere Dinge gedacht haben, als an die Förderung der Kultur. Wenn also die Christlichkeit darin bestände, dass man ihre Praxis zu kopieren sucht, so müsste man denen beistimmen, die in der Reformation nicht eine Erneuerung des ursprünglichen Christenthums erblicken wollen, sondern die Stiftung einer neuen Religion durch den Propheten Luther. Aber diese aufgeregten Gelehrten, die bisweilen so thun, als wären sie halbwegs bereit, ein evangelisches Mönchthum aufzurichten, vergessen, dass das Christenthum selbst Leben sein soll, also die Christlichkeit nicht im Kopieren der Lebensäusserungen Anderer bestehen kann. Die sittlichen Grundgedanken, die zum ersten Mal in den Worten Jesu scharf hervortreten, haben sie in ihrem eigenen Bewusstsein noch nicht erzeugt. Wie sich Recht, Sitte und ein sittlich gehaltloser Kultus von der Sittlichkeit unterscheiden, haben sie noch nicht eingesehen. Sie sind in dieser Beziehung ebenso leichtfertig und unfrei, wie die römische Kirche. Wir wollen begierig darauf hören, wie Jesus und die Apostel gehandelt haben. Aber die Hauptsache ist uns dabei, zu finden, wie wir selbst jetzt handeln sollen. Wenn wir uns sagen können, dass Christus uns aus sittlichem Verderben erlöst, so sind wir freilich auch entschlossen, ihm nachzufolgen. Aber das bedeutet, dass wir gesinnt werden wollen, wie Jesus Christus auch war. Seine Gesinnung aber war der Wille, das Werk zu thun, das gerade ihm aufgetragen war. Also können wir ihm nur nachfolgen, wenn wir unseren eigenen Weg gehen. Wer die Nachfolge Jesu anders versteht, hat die sittliche Grundanschauung Jesu, der mit dem ernst genommenen Gebot der Liebe die vollste innere Freiheit als das eigentlich Gute hinstellt, noch nicht erfasst. Jesus hat damals gethan, was er in seiner Lage als sittlich nothwendig erkannte. Von uns wird in unserer Lage dasselbe gefordert. Wenn Jesus sich also auf politische und soziale Reformen nicht eingelassen hat, und Paulus das ehelose Leben für besser erklärt als das Heirathen, so würden wir ihnen völlig ungleich werden, wenn wir ohne Weiteres ihrem Beispiel folgen wollten, anstatt uns zu fragen, ob die sittliche Gesinnung aus unserer geschichtlichen Lage dieselben Folgerungen zieht.

Was die kulturfeindliche Haltung der ältesten christlichen Gemeinde anbelangt, so hatte sie verschiedene Gründe, die die Geschichte des Christenthums nicht dauernd bestimmen konnten. Damals zeigten die leitenden Mächte der Kultur eine so hoffnungslose Verderbniss, dass man die sittliche Klarheit des Apostels bewundern muss, der sich dadurch den Werth des römischen Bürgerrechts und des römischen Staates überhaupt nicht verdunkeln lässt. Heute nimmt alle Welt ausser den durch die römische Kirche völlig beherrschten Völkern an den Stiergefechten Anstoss, damals waren in Rom die Gladiatorenkämpfe eine Zukost zum täglichen Brod. Damals war die Sklaverei selbstverständlich, jetzt ist die öffentliche Meinung so durchtränkt von dem Gedanken der unantastbaren Menschenwürde, dass die durch ihn erzeugte Unruhe überall zu spüren ist. Die Vertreter solcher humanen Grundsätze sind jetzt vielfach Gegner des Christenthums. Aber diese Humanität selbst ist ein gutes Stück Christenthum. Daraus folgt also, dass die heutigen Christen die Kultur, in die sie gestellt sind, nicht ebenso ansehen dürfen, wie die ersten Christen ihre Umgebung.

Sodann wird sich die Vermuthung nicht abweisen lassen, dass die alte Kirche sehr bald unter den Einfluss der antiken Frömmigkeit gerathen ist, die gerade in ihren höchsten Formen sich mit der sauren täglichen Arbeit an den Kulturaufgaben schlecht vertrug. Dem gemeinen Manne musste es sehr schwer werden, Pharisäer zu sein. Der Betrieb einer solchen Frömmigkeit erforderte einen gewissen Wohlstand, der Arme musste die Hände freier haben. Vollends die sublime Frömmigkeit der Mystiker und Philosophen war sich ihrer aristokratischen Art wohl bewusst. Sie sprach es auch bei den Besten, wie Plato, Aristoteles, Cicero unbefangen aus, dass sie die Arbeit, die die Lebensmittel für Alle gewinnt, unter sich habe. Für diese Frommen waren Bauern, Handarbeiter, Krämer überhaupt nicht Menschen in vollem Sinne. Denn sie könnten an dem Höchsten keinen Antheil haben. Bei Paulus zeigen sich die Spuren dieser weltflüchtigen Frömmigkeit vielleicht in einigen Formeln für den Gegensatz von Fleisch und Geist. Aber um so kraftvoller spricht sich bei ihm noch die Erkenntniss aus, dass das Evangelium, also die reinste Gemeinschaft mit Gott gerade den Armen bestimmt sei, die in den Kampf um die Existenzmittel hineingedrängt werden. Je mehr aber aus den damaligen Verhältnissen verständlich ist,

dass sich aus der alten Christenheit die Richtung auf das mönchische Ideal entwickelt hat, desto deutlicher ist auch, dass diese Richtung dem Christenthum selbst nicht zuzurechnen ist.

Das Entscheidende sind aber für uns nicht diese geschichtlichen Rückblicke, sondern die Besinnung auf uns selbst und unsere gegenwärtige Lage. Wir haben uns einfach zu fragen, ob heute dem Christen seine Gesinnung gebietet, an der Kulturarbeit theilzunehmen oder sich von ihr fernzuhalten. Es wird sich zeigen, dass die Frage etwas anders gestellt werden muss, wenn mit einem einfachen Ja oder Nein darauf geantwortet werden soll.

Zunächst ist aber klar, dass die christliche Familie und der einzelne Christ durch ihre Gesinnung zur Mitarbeit an der Kultur getrieben werden. Sie geniessen die Güter der Kultur thatsächlich auch bei der grössten Zurückgezogenheit. Das können sie nicht mit gutem Gewissen thun, wenn sie lediglich Andere für sich arbeiten lassen. Denn dann wären sie liebeleer und in geheimer Auflehnung gegen das Ideal der Gemeinschaft begriffen. Eine Familie, die nicht Alles daran setzt, in ihren Gliedern den Willen zur Arbeit an den gemeinsamen Aufgaben der Gesellschaft zu entwickeln und zu bethätigen, ist also sicherlich unchristlich. Wenn sie daneben hochkirchlich ist, so ist ihre innere Verderbniss und das Unheil, das von ihr ausgeht, noch grösser. Sie kompromittirt dann die Kirche und trägt dazu bei, dass viele Menschen ein falsches Bild vom Christenthum bekommen und ihm fern bleiben.

Den Christen macht aber seine Gesinnung auch deshalb zu einem thätigen Genossen der Kulturgesellschaft, weil er den sittlichen Werth der Arbeit, die da geleistet wird, einsieht. Erstens kann ihm nicht verborgen bleiben, wie die Ziele dieser Arbeit die Menschen auf einander anweisen. Er muss aber Alles, was die Menschen natürlich verbindet, als ein von Gott gegebenes Mittel für die höchste sittliche Aufgabe ansehen. Zweitens ist die Ueberwindung der Natur durch die Kultur für den sittlichen Verkehr der Menschen nöthig. Für die feineren Beziehungen der persönlichen Gemeinschaft würden wir nicht die geistige Kraft haben können, wenn der Kampf ums Dasein uns völlig in Anspruch nehmen müsste. Dass uns solche Kraft nicht fehlt, verdanken wir den Anstrengungen unserer Vorfahren. Von unseren Mühen aber sollen unsere Nachkommen das ernten, dass sie den

Naturgewalten gegenüber noch freier dastehen, als wir. Drittens schafft die Arbeit den unentbehrlichen Inhalt für den geistigen Verkehr der Menschen. Aus der unendlichen Fülle der Natur erwirbt die treue Arbeit an den Sachen immer neuen geistigen Besitz. Nur wer dabei mitwirkt und dadurch sich selbst innerlich bereichert, ist für Andere auf die Dauer anziehend. Wer nicht arbeitet, muss trotz der glänzendsten Gaben anderen Menschen bald langweilig und widerwärtig werden. Steht aber so die Kulturarbeit im Dienst des sittlichen Endzwecks persönlicher Gemeinschaft, so ist sie für uns ein Gottesdienst. Wenn uns bei fleissiger Arbeit ein Gefühl des Glücks erfüllt, so leiten wir das nicht bloss von dem Wachsen unserer Kräfte ab, sondern wir erfahren darin eine Berührung mit dem Gott, der uns lebendig macht. Für uns ist Frömmigkeit Fleiss, und eine faule Frömmigkeit ein furchtbarer Greuel.

Aber wir können doch nicht überhören, wie Jesus vor dem Reichthum und vor dem Trachten nach Ehre vor den Menschen gewarnt hat. Diese Ehre und der wachsende Besitz sind für den Einzelnen auf unserer Kulturstufe regelmässige Folgen seiner treuen und erfolgreichen Arbeit. Es wird uns aber trotzdem nicht schwer, uns das Recht der Warnungen Jesu klar zu machen. Das Eigenthum wird zum gefährlichen Reichthum zwar nicht durch die blosse Menge der Güter. Denn es ist möglich, dass bei dem einen Berufszweige ein Besitz als Reichthum gilt, der in einem anderen nicht ausreicht zur Erfüllung der Berufsaufgaben. Das aufgesammelte Eigenthum wird zum Reichthum, wenn es lediglich dazu dient, die Existenz des Besitzers und seiner Familie zu sichern. Dagegen behält das Eigenthum seine sittliche Bedeutung, wenn es für den Besitzer ein Mittel zu gemeinnützigem Wirken wird. Ein Mann, der die Zinsen von 10 000 Mark verwendet, um ein faules Leben zu führen, ist ein Reicher; der Kaufmann, der das Zehntausendfache zur Verfügung hat und riskirt, um nützlichen Unternehmungen Betriebsmittel zuzuführen, ist ein Arbeiter in grossem Stil. Aber wie leicht wird doch durch die blosse Masse des Besitzes ein brutales Gefühl der Sicherheit und der Herrschaft über Andere erzeugt! Dann ist das Verderben einer Menschenseele da, und es ist veranlasst durch einen Ertrag der Kultur. Aehnlich ist es mit der Ehre. Die Anerkennung, die wir mit dem, was wir sind und leisten, bei Anderen finden, kann ein überaus werthvolles Mittel

sittlicher Gemeinschaft werden. Trotzdem führt uns das Trachten nach Ehre bei den Menschen unvermeidlich dazu, dass wir nicht dienen, sondern herrschen wollen. Nach der sittlichen Weltordnung Gottes wird aber dadurch das Gegentheil erreicht. Wir werden der Menschen Knechte und dadurch unfrei und leblos. Die Knechtschaft unter Menschen lässt uns ebenso erstarren, wie die Knechtschaft unter Sachen.

Diese Gefährlichkeit von Erträgen der Kultur weist uns darauf hin, dass wir die Frage, ob wir uns der Kulturgesellschaft anschliessen sollen, nicht ohne Weiteres bejahen oder verneinen können. Wir dürfen an ihrer Arbeit nur mit Zurückhaltung und unter bestimmten Bedingungen theilnehmen. Können wir diese Bedingungen durchsetzen, so schwinden auch jene Gefahren des Besitzes und der Ehre. Wir müssen in der Kulturgesellschaft Christen bleiben und bleiben können. Thun wir es nicht, so wird uns der Ertrag der Kultur zum Verderben. Können wir es nicht wegen der herrschenden Korruption, so ist es noch heute unsere Pflicht, uns wie die ersten Christen aus dem Getriebe einer solchen Gesellschaft zurückzuziehen, aber freilich nicht, um möglichst für uns selbst zu leben, sondern mit dem Streben, an den Zuständen zu bessern, so viel wir können.

Das Nächste ist, dass wir selbst unserer Arbeit einen christlichen Charakter geben. Das thun wir, indem wir uns klar machen, dass sie ein Dienst ist, den wir mit unserem Leben in der Welt Gott zu leisten haben. Das wird uns klar, wenn wir einsehen, dass sie ein Beitrag zur Verwirklichung des Guten in der Welt ist. Ist das wirklich unsere Ueberzeugung geworden, so haben wir ein Bewusstsein von der Würde unserer Arbeit. Jede redliche Arbeit hat lange Strecken unerfreulicher Mühe, über die wir nur hinwegkommen, wenn wir durch sittlichen Gehorsam an sie und ihr Ziel gebunden sind. Wir Christen können uns aber darauf besinnen, dass der gute Wille, dem wir darin gehorchen, Gott ist, der uns, um uns zu retten, zu seinen Mitarbeitern machen will. Dadurch kommt in die schwerste Arbeit, deren sittliches Recht uns klar geworden ist, ein Schimmer von Freude. Dass wir nur in einer Arbeit, die uns sittlich hebt, glücklich sein können, wird auch sonst empfunden. Aber am stärksten empfindet es der Christ. Er weiss auch, dass der Träge durch Langeweile und Verderben seiner Kräfte unglücklich wird. Aber er hat noch dazu die Erkenntniss, dass der Träge aus der

Ordnung heraustritt, in der nach Gottes Willen der Mensch allein lebendig werden und bleiben kann. Das Erste also, wodurch eine Arbeit christlich wird, ist das Bewusstsein von ihrer Würde und ihrem Glück. Das Zweite ist, dass wir uns in der regelmässigen Arbeit in bestimmter Richtung konzentriren. Wenn wir Gott dienen wollen, müssen wir in solcher Weise unsere Kräfte zusammenfassen. Nur wer sich nicht zersplittert, sondern durch regelmässige Arbeit etwas Bestimmtes wird und leistet, ist im Ganzen für die sittliche Gemeinschaft etwas werth. Die regelmässige, von der Erkenntniss ihrer sittlichen Würde und ihres Glücks durchdrungene Arbeit ist unsere Berufsarbeit. Als Christen können wir also an der Kulturgesellschaft nur theilnehmen, wenn wir in ihr einen Beruf finden, der uns als zu sittlicher Freiheit bestimmte Wesen befriedigt und in dem wir regelmässig in bestimmter Richtung arbeiten.

Aber damit ist die Frage, unter welchen Bedingungen wir als Christen an der Kulturgesellschaft theilnehmen können, noch nicht erledigt. Wir können es nur, wenn auch die Gesellschaft selbst anders wird als die, von der sich die ersten Christen zurückzogen. Wir müssen den sittlichen Fortschritt der Gesellschaft als eine ernste Aufgabe uns selbst vorhalten. Das Wichtigste dabei ist freilich immer, dass wir an unserer Stelle unseren Beruf zu erfüllen suchen. Aber zu diesem Beruf gehört, dass der Mitarbeiter an der Gesellschaft sich um die sich ihm aufdrängenden Schäden des Ganzen kümmert und nach Kräften zu ihrer Hebung beiträgt.

Diese Schäden verändern sich mit der geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft. Die Einzelnen werden sich durch ihre Umgebung und ihre Begabung immer zu besonderer Hilfe angeregt sehen. Aber auf jeden Fall soll die Gesellschaft im Ganzen Arbeitsgemeinschaft sein. Das bedeutet erstens, dass Jeder sich selbst dazu bestimmen soll, nicht bloss mitzugenüssen, sondern auch mitzuarbeiten, und dass zweitens Jeder den Anderen dazu verhelfen soll, dass sie durch ihre Arbeit sittlich selbständig und zu diesem Zweck auch wirthschaftlich selbständig werden. In der Gesellschaft soll Jeder einen sittlich werthvollen Beruf zu ergreifen suchen, und Niemand darf daran gehindert werden, einen solchen Beruf zu finden. Damit ist allen Christen eine ihnen gemeinsame soziale Aufgabe gestellt. An einer Gesellschaft, die dafür kein Verständniss hat, kann kein Christ mit

gutem Gewissen anders theilnehmen, als in kräftiger Opposition gegen ihre Verderbniss.

Unter uns haben sich nicht wenige Erwachsene auf die Stufe des völlig unmündigen Kindes zurückversetzt, indem sie es ablehnen, einen Beruf zu ergreifen. Zu diesen Menschen gehören die Vagabunden und die berufslosen Rentiers. Von christlichem Leben können in Beiden nur kraftlose Reste sein. Wenn es unter uns ein kraftvolles Leben des christlichen Glaubens gäbe, so würden die Versuche schwinden, von Erwachsenen unter dem Namen des „kindlichen Glaubens“ eine Schändung ihres Wahrheitssinnes oder ihres Gewissens zu verlangen. Dagegen würde jenes Durchbrechen der Lebensordnung, die ein unmittelbarer Ausdruck der christlichen Gesinnung ist, scharf beachtet und entschlossen als ein freiwilliges Ausscheiden aus der christlichen Gemeinde gewerthet werden.

Ein Mensch, der sein Pfund vergräbt und die ihm verliehenen Kräfte verderben lässt, kann kein Christ sein. Das ist die Erscheinung, die in unserer Zeit vor Allem als Häresie gebrandmarkt werden müsste. Wenn ein Arbeitsloser bittelt, so kann das bittere Noth sein. Es müsste daher einem Christen in's Herz schneiden, wenn er einen solchen nothleidenden Bruder durch das bekannte Schild von seiner Schwelle verjagt. In einem solchen Falle ist das Almosen am Platze, wenn es mit dem Versuche verbunden ist, das Erreichen einer Arbeitsgelegenheit zu erleichtern. Dagegen nehmen wir durch das einem Vagabunden gereichte Almosen Theil an seiner Schuld und nähren die Bettelei. Gegenüber diesen verwilderten Kindern unseres Volkes müssen wir auf einen Zwang zur Arbeit dringen, der die Erziehung zur Arbeitswilligkeit und Arbeitsfähigkeit einleitet. Dass bei uns und in England evangelische Christen angefangen haben, Stätten solcher Erziehung als christliche Werke zu schaffen, ist eine der Erscheinungen der Gegenwart, an denen unser Glaube sich aufrichten kann. Sie helfen damit nicht bloss den Vagabunden, sondern schaffen Christen an vielen Orten durch Beschämung und aufmunterndes Beispiel.

Durch eigene Schuld ohne einen Beruf sind aber auch Rentiers, die nur sich selbst leben und geniessen wollen. Sie unterscheiden sich durch ihren Besitz von den Vagabunden, an kindischer Gesinnung sind sie ihnen gleich. Für die Gesellschaft, wie der Christ sie gegenwärtig verlangen muss, ist trotzdem die Zeit,

auch bei diesen Menschen auf den Zwang zur Arbeit zu dringen, noch nicht gekommen. Sie sind schädliche Bestandtheile der Gesellschaft. Sie vergiften die Atmosphäre des öffentlichen Lebens. Aber das Bewusstsein davon ist in der Masse der Gesellschaft noch zu wenig geklärt. Da sie die Ordnung nicht äusserlich sichtbar stören, sondern zum Schutze des Rechts beitragen, auch wohl gelegentlich zu gutmüthiger Hilfeleistung bereit sind, so würde ein ihnen auferlegter Arbeitszwang jetzt noch den Eindruck eines Rechtsbruchs, einer unrechtmässigen Beschränkung der individuellen Freiheit machen. Unsere Aufgabe kann zunächst nur sein, die öffentliche Meinung zu dem Bewusstsein von der Unerträglichkeit solcher Existenzen in einer sittlich geordneten Gesellschaft emporzutreiben. Auf eine Maassregel aber können wir gegenüber den Erwachsenen, die berufslos geniessen wollen, jetzt schon hinwirken. Es kann in der Gesetzgebung in anderer Weise zum Ausdruck kommen, dass die Gesellschaft Arbeitsgemeinschaft sein will. Ohne sie in ihrem unsittlichen Treiben zu hindern, kann die Gesellschaft solche Menschen fühlen lassen, dass sie ehrlos sind. Das kann auf die zarteste und eindringlichste Weise im persönlichen Verkehr geschehen. Aber vor Allem könnte durchgesetzt werden, dass ihnen das Recht der Mitleitung des Ganzen der Gesellschaft in seiner politischen Abgrenzung entzogen wird. Ist die Gesellschaft Arbeitsgemeinschaft, so steht jedem Arbeiter ein Antheil an ihrer Leitung zu. Aber der Nichtarbeiter darf dieses Recht nicht beanspruchen. Indem es ihm entzogen wird, soll er selbst einsehen lernen, dass er ehrlos ist.

Ohne ihre Schuld, zum Theil durch Verhältnisse, die in keines Menschen Gewalt stehen, sind viele Frauen in der modernen Gesellschaft um einen Beruf gekommen. Die Menge von jungen Männern, bei denen die Geschlechtsreife und die wirthschaftliche Reife jetzt weit auseinander gerückt werden, bedeutet für eine Menge Mädchen, dass sie ehelos bleiben müssen, obgleich sie gern heiratheten. Dieser Schaden trifft vorwiegend die höheren Stände. Seine Ursachen aufzuheben haben wir wenig Aussicht. Die Jugend wird es in Zukunft eher schwerer als leichter haben, zu einem für einen Hausstand ausreichenden Einkommen zu gelangen. Bedürfnissloser wird sie auch nicht werden. Um der Ehe willen werden freilich Menschen, die sich herzlich lieben, ungewohnte Entbehrungen gern auf sich nehmen wollen.

Aber die Annäherung der Geschlechter wird doch durch die Besorgniss gehemmt werden, dass man nur mit der Aussicht auf bitteren Mangel die Ehe haben könne. Wir müssen also mit der Thatsache einer sich stetig mehrenden Zahl von ehelosen Frauen in den höheren Ständen rechnen. Bleiben aber diese berufslos, so bilden sie für den Frieden der Gesellschaft eine viel grössere Gefahr als die Anarchisten. Ihre natürliche Begabung, sich persönlicher Angelegenheiten anzunehmen, ist eine scharfe Waffe. Wenn diese von der Verbitterung über eine verdorbene Existenz geführt wird, so schneidet sie in die zartesten Beziehungen der Familien. Es wird leicht zur regelmässigen Beschäftigung eheloser Frauen, den Frieden der Familien zu stören. Dadurch gehen sie aber der Gesellschaft an die Quelle ihrer Kraft. Diesen unseren Schwestern einen Beruf zu verschaffen, der sie vor dem Verderben schützen kann, ist eine unermesslich wichtige Aufgabe. Wir können es als Christen in einer Gesellschaft nicht aushalten, die zahllose Frauen dem Verderben anheimgiebt und die herrlichen Kräfte der weiblichen Natur zu einer Macht der Finsterniss werden lässt. Der Kampf gegen die Prostitution hat für die Gesellschaft bei Weitem nicht die Bedeutung, wie der Kampf gegen die auf vielen Frauen lastende Berufslosigkeit. Denn diese wird von den Meisten kaum als eine sittliche Gefahr empfunden, wirkt aber durch ihre Verbreitung und durch die in ihren Anfängen wenig beachtete Vergiftung des sittlichen Verkehrs viel schlimmer als jene. Wenn wir also als Christen in der Gesellschaft leben oder Gott dienen wollen, so müssen wir darauf denken, den ehelosen Mädchen in unserer nächsten Umgebung einen Beruf zu verschaffen, der sie sittlich hebt und hält, und müssen in weiteren Kreisen sittlich ernste Menschen dazu zu wecken suchen, dass ihnen der Ruf dieser Aufgabe in Mark und Bein dringt. Wenn nun in Folge dieses Nothstandes manche männliche Berufsarten den Frauen geöffnet werden, so kann man doch nicht erwarten, dass damit eine ausreichende Hilfe geschaffen wird. Die dafür geeigneten Frauen werden nicht zahlreich sein. Abgesehen von den körperlichen Leistungen wird in diesen Arbeitsformen eine schwerfällige Sachlichkeit gefordert, in die der bewegliche Geist der Frau sich in der Regel schwer einzwängen lässt. Bei dafür veranlagten Frauen wird wohl immer das zurückbleiben, dessen Entwicklung die eigenthümliche Kraft und Grösse ihres Geschlechts ausmacht, auf das Irrationale in

menschlichen Individuen einzugehen und es für die Gemeinschaft zu verwerthen. Durch diese natürliche Begabung ist die Frau besonders berufen, Menschen zu helfen, die der persönlichen Pflege bedürfen. Mit der sonstigen Steigerung der Arbeit im modernen Leben hat die Ausnützung dieser weiblichen Kräfte nicht gleichen Schritt gehalten. Die Leiden, die der ungeheure Kampf der Gesellschaft mit der Natur auf die Einzelnen legt, könnten gemildert, manche schmerzliche Reibung könnte beseitigt werden, wenn die Hand der Frau mehr dazwischengriffe und die ihr zukommende Arbeit thäte. Für die Kinder, die Alten und für die auf dem Kampfplatz der Arbeit matt und krank Gewordenen hat die Gesellschaft die in den ehelosen Frauen aufgespeicherten Kräfte. Diesen Frauen und den vergeblich auf ihre Hilfe Wartenden wäre viel geholfen, wenn diesem verkümmerten Zweige der Kultur Säfte zuflössen. Was die Diakonissenhäuser in dieser Beziehung leisten, ist nur ein Hinweis auf das, was in anderen Formen geschehen sollte. Denn es handelt sich hierbei nicht um Leistungen, zu denen nur ein besonders inniger Anschluss an die kirchlichen Formen des Christenthums befähigte. Es liegt vielmehr eine Dienstpflicht aller ehelosen Frauen in der Gesellschaft vor. Wenn wir Männer für die Wehrhaftigkeit des Vaterlandes kostbare Zeit und Kraft freudig hergeben, so hiesse es gering von den Frauen denken, wenn man von ihnen nicht schliesslich die Bereitwilligkeit erwarten wollte, ein Jahr ihrer Jugendkraft dem Dienst an den inneren Nöthen des Volkslebens zu widmen. Dafür würden sich Bahnen finden lassen. Der Zwang, der dabei ausgeübt würde, könnte ebenso durch die Rücksicht auf die Schwachen und auf die besonderen Ansprüche der Familien beschränkt werden, wie dies bei der allgemeinen Militärdienstpflicht auch der Fall ist. Aber mit einem solchen Zwange würde doch nur dann etwas erreicht werden, wenn die sittliche Einsicht, die ihn aufrichtete, die öffentliche Meinung der Gesellschaft beherrschte. Es ist freilich nicht zu erwarten, dass die Frauen jemals durch die treue Erfüllung ihrer Berufspflicht ihre Ausichten auf die Ehe erheblich steigern werden, obgleich der Schauer vor einem menschlichen Wesen, das in Nichtigkeiten verdirbt, recht wohl so anwachsen könnte, dass er auch die Wahl der Gattin stark zu beeinflussen vermöchte. Aber das Entscheidende wird dabei doch immer die Macht der sinnlichen Liebe sein, die sich zwar durch sittliche Erwägungen zügeln, aber nicht

hervorrufen lässt. Dagegen wäre es wohl möglich, dass die zunehmende Einsicht in den schweren Ernst dieser Sache den Frauen, die durch solche Arbeit ihrem Leben einen Inhalt geben, eine Ehre innerhalb der Gesellschaft geben würde, die für viele den Weg zu ihrer Berufspflicht ebnen würde.

Nun sind aber bekanntlich auch Massen der modernen Industriearbeiter so gestellt, dass sie in der Arbeit, die ihnen die Fabrik zuweist, einen rechtschaffenen Beruf nicht finden können. Je mehr die Arbeitstheilung fortschreitet, desto mehr bleibt nur für die Leitenden die Freude an dem Gesamtprodukt der Arbeit, für das Arbeiterheer aber eine durch ihre Einförmigkeit freudlose Beschäftigung und die Disziplin, durch die sie zusammengehalten und auf ein Ziel gelenkt werden, das sie nicht kennen. Eine Arbeit aber, die den Menschen zum Theil einer Maschine herabdrückt, die also seine individuelle Begabung nicht heranzieht und ihm keine Freude machen kann, ist offenbar keine sittlich fördernde Berufsarbeit. Sie hat in sich selbst nichts von sittlicher Würde. Wenn also nicht die Arbeit selbst, so muss der Ertrag der Arbeit, die dadurch errungene wirthschaftliche Selbständigkeit diesen Menschen zu einem Beruf verhelfen. Ihr Beruf liegt erstens in der Ehe und Familie, für die sie die Existenzmittel erwerben und denen sie die Zeit widmen, die ihnen ihre Arbeit übrig lässt. Zweitens liegt ihr Beruf in der Vereinigung zur gemeinsamen Hebung ihres Standes. Menschen, denen die dem Erwerbe dienende Arbeit selbst keine Befriedigung gewähren, also keine Berufsarbeit sein kann, sind darauf angewiesen, durch die Anstrengungen und Opfer im Klassenkampf ein inhaltvolleres Leben zu gewinnen.

Dieser sozialen Erscheinung gegenüber verlangt die christliche Gesinnung Verschiedenes, je nachdem der Christ selbst zu dieser Arbeiterklasse gehört oder nicht. Gehört er dazu, so ist es vor Allem seine Pflicht, in einem christlichen Familienleben zu beweisen, dass er ein Christ ist. An dem Frieden seines Hauses, an seiner Frau und seinen Kindern muss sein Christenthum zu merken sein. Aber er muss auch danach trachten, dass in dem Kampf um bessere Arbeitsbedingungen keiner seiner Standesgenossen klüger, entschlossener und opferwilliger sei als er. Denn christliche Gesinnung bedeutet nicht ein träges Sich-fügen in die aufgezwungenen Verhältnisse. Sie muss das unablässige Bemühen erzeugen, ihnen gegenüber die eigene Kraft zur

Herrschaft zu bringen. Ist der christliche Glaube in sich selbst freieste Selbstbestimmung, so treibt er den Christen in den Kampf mit dem, was er für Unrecht hält.

Gehört dagegen der Christ nicht zu dieser Gruppe der Gesellschaft, so kann er nur unter einer Bedingung sich sittlich gezwungen sehen, ihr Genosse im Kampf um ihr besonderes Ziel zu werden. Er müsste überzeugt sein, dass der Gegendruck, unter dem die Bestrebungen dieser Klasse stehen, böse ist. Zum Kampf gegen das Widersittliche muss er bereit sein. Aber jene Ueberzeugung wird ein Christ bei einigem Verstand schwerlich haben können. Denn die Thatsache, dass der grösste Theil der Industriearbeiter sich in jener Lage und in einem beständigen, stilleren oder lauterem Kampf mit den Unternehmern befindet, ist an den Gebrauch der Dampfmaschine geknüpft. Da wir sie und ähnliche Arbeitsmittel nicht entbehren können, ohne einen unerträglichen Rückschritt der Kultur zu erleiden, so schieben wir auch den Industriearbeitern in ihren Fabriken eine Beschäftigung zu, in der sie keine Befriedigung finden können. Deshalb können wir uns an ihrem Ringen mit den Unternehmern nur in den Fällen betheiligen, wo wir deutlich zu sehen meinen, dass ihnen durch die Uebermacht des Kapitals Unrecht geschieht. Wo das nicht der Fall ist, dürfen wir auch nicht willkürlich in einen Kampf der Kräfte eingreifen, den wir selbst für natürlich unabwendbar halten. Dagegen sind wir zu einer anderen Hilfe verpflichtet. Steht es bei diesen Arbeitern so, dass für sie Alles, was sie in der Fabrik zu thun haben, eine durch die Arbeittheilung einförmige und freudlose Mühe im Dienst der Gesellschaft wird, so hat die Gesellschaft im Ganzen dafür zu sorgen, dass ihnen vor Allen eine frühe Eheschliessung und die ordentliche Führung eines Hausstandes ermöglicht wird. Den ausreichenden Lohn müssen sie sich selbst erkämpfen. Daran wird es auch immer weniger fehlen, je mehr die Arbeiter sich zur Vertretung ihrer gemeinsamen Interessen vereinigen und je mehr sie im Stande sind, die Lage ihres Industriezweiges und die Bedingungen für das Gedeihen der Industrie überhaupt zu beurtheilen. Aber die Gesellschaft schuldet ihnen Hilfe in der Beschaffung der für ein sittlich geordnetes Familienleben nöthigen Wohnungen. Bisher wird das durch die Vertheuerung des Bodens auf den Sammelplätzen der Industrie verhindert. Wir hören oft, dass das deutliche Hervortreten eines technischen Problems in der Regel bald die Mittel

zu seiner Lösung finden lasse. Durch diesen Muth der Technik wird die christliche Gesinnung beschämt. Denn die Einsicht ist für einen Christen nicht schwer, dass hinter der Frage, wie den Industriearbeitern zu billigen und guten Wohnungen zu verhelfen sei, alle anderen Fragen der inneren Politik zurückstehen müssen. Wissen wir, dass für diese Menschenmassen die Unmöglichkeit, ein sittlich reines und erfreuliches Familienleben zu führen, den sittlichen Untergang bedeutet, so müssen wir glauben, dass diese Unmöglichkeit überwunden werden kann, und müssen alle Kräfte daran setzen, dass es geschieht.

Aber noch in einer anderen Beziehung bedürfen die Industriearbeiter der Hilfe der ganzen Gesellschaft, damit sie zu einem rechtschaffenen Berufe kommen. Es müssen ihnen als eine freie Gabe der Gesellschaft reichliche Bildungsmittel zugeführt werden. Gebildet werden sie freilich nicht durch die Aufnahme zusammenhangsloser Vorstellungen. Für sie, wie für uns Alle, ist ein wirkliches Bildungsmittel nur das, was die Kraft zum Geniessen und die Kraft zur Arbeit in dem besonderen Berufe erhöht. Für die Bildung der Arbeiter ist viel gewonnen, wenn die ihnen bereitstehenden Genüsse geistig gehoben werden, wenn also die Kunst in's Volk dringt. Mit dieser Reinigung der Genüsse wächst die Kraft des Geniessens und damit die Kraft des persönlichen Lebens überhaupt. Daneben ist ihnen die Gesellschaft die Bildungsmittel schuldig, durch die sie in den Stand gesetzt werden, ihren Lebenskampf intensiver, also mit mehr Verstand, mit weniger Leidenschaft und unabhängiger von der Autorität anderer Menschen führen zu können. Es muss vor Allem die Einsicht in die Bedingungen ihres wirthschaftlichen Gedeihens in ihnen gefördert werden. Nur im Zusammenhang damit finden und gebrauchen sie die höchsten Bildungsmittel, die der Gesinnung. Für die christliche Verkündigung insbesondere werden sie nur in dem Maasse zugänglich, als sie ihre Kräfte zur Vollbringung ihres Berufes sammeln und damit Diener Gottes werden können. Unternehmer, die einer solchen höheren Bildung ihrer Arbeiter widerstreben, haben ein böses Gewissen. Sie fürchten, dass es ihnen selbst schlechter geht, je mehr Licht über das Verhältniss zwischen ihnen und ihren Arbeitern verbreitet wird. Vielleicht trifft aber diese Befürchtung nicht einmal zu. Denn wenn sie auch durch die Erhöhung der Arbeiterbildung an manchen Stellen zu Konzessionen genöthigt werden, so ist doch auch zu erwarten,

dass intelligente Arbeiter den Betrieb weniger stören und mehr leisten werden als bornirte. Auf jeden Fall aber müssen wir diese Hilfeleistungen an die Arbeiter durchzusetzen suchen. Das sittliche Ziel, das sich die Nächstenliebe stellen muss, dass die Kulturgesellschaft Arbeitsgemeinschaft werde, zwingt uns dazu.

Aber wir sind noch weit von einer Arbeitsgemeinschaft in der Kulturgesellschaft entfernt, so weit, dass Viele ungeduldig werden und in die Hoffnung auf eine radikale Umwälzung flüchten. Es findet sich zwar, dass die Mitarbeiter in der Gesellschaft durch gegenseitige Achtung und durch Schätzung ihrer Leistungen einander persönlich näher gebracht werden. Aber weit überwogen wird doch dieser Frieden durch die Erscheinungen des sozialen Kampfes. Die Arbeit, deren Alle bedürfen, kann nur dadurch geleistet werden, dass eine kleinere Gruppe die Leitung besorgt, und dass die grossen Arbeiterheere sich von ihr die Arbeit anweisen lassen. Die nie völlig ausgeglichenen Ansprüche beider Theile auf den Arbeitsertrag erzeugen immer neue Anfänge des Klassenkampfes. Zwischen den Unternehmern selbst und in den nicht fabrikmässig betriebenen Berufsarten besteht ein Konkurrenzkampf, in dem Jeder sich emporzubringen und dadurch den Anderen herabzudrücken sucht. Niemand wird sagen wollen, dass diese Kämpfe selbst eine Bethätigung sittlicher Gesinnung sind. Soweit sie reichen, soweit also der Mensch seine Energie daran setzt, um in einem solchen Kampf zu siegen, sucht er das Seine. Wie stark das Gefühl für die Furchtbarkeit dieses Kampfes in unserem Volke geworden ist, zeigt das Anwachsen der Sozialdemokratie. Man sollte sich nicht darüber täuschen, dass die mächtigste Kraft ihrer Agitation in dem leicht zu erregenden Bewusstsein liegt, es handle sich um den Kampf für ein sittliches Ideal. Denn die Tüchtigen werden dadurch gewonnen, dass ihnen das Ideal des Friedens und der Brüderlichkeit als etwas vorgehalten wird, wodurch der wüthende Kampf der entgegengesetzten Interessen beseitigt werden könne.

Ohne Zweifel berührt diese sozialistische Bewegung ein ethisch überaus wichtiges Problem, an dem wir nicht vorübergehen können. Dagegen müssen wir es ablehnen, die neue Wirtschaftsordnung, die die Sozialdemokratie zu erstreben vorgiebt, auf ihre Durchführbarkeit zu prüfen. Aus sittlicher Erkenntniss heraus kann eine Entscheidung darüber nicht gefällt werden. Sie ist also von einer Ethik nicht zu verlangen. Wenn eine Ethik

wie die von Paulsen doch darauf eingeht, so kann man solche Ausführungen an sich sehr anziehend und verdienstlich finden. Man wird aber doch beklagen müssen, dass dann die Ethik in die Behandlung vielumstrittener wirthschaftlicher Fragen hineingezogen wird, während sie für sich selbst recht schwierige Dinge zu erledigen hat, bei denen ihr die Nationalökonomie nichts helfen kann.

Die Sozialdemokratie im Ganzen ist weder unsittlich noch unchristlich. An der Art ihrer Agitation haften freilich viele sittliche Gebrechen. Nicht bloss die, die in dem politischen Kampfe jede Partei der anderen vorhalten darf, sondern noch ein besonderes. Sie lähmt in den Arbeitern das Streben, durch eigene Kraft ihre Zustände zu bessern. Denn Menschen, die sich darauf verlassen, dass ihnen die Logik der wirthschaftlichen Entwicklung bald einen fabelhaften Staat bescheren werde, haben natürlich keine Lust, sich selbst in schrittweisem Vordringen weiter zu helfen. Dazu kommt, dass die trivialsten Wahrheiten des Determinismus den Arbeitern unter dem Namen einer originellen und bahnbrechenden Geschichtsauffassung zugeführt werden. Leute, die sich an der Vorstellung berauschen, dass der Mensch das Produkt der Verhältnisse ist, in denen er steht, werden wenig geneigt sein, durch ihre Thaten die Effekte einer Wirthschaftsordnung, die sie für verkehrt halten, zu vermehren. Sie werden lieber von einer neuen Wirthschaftsordnung träumen. Diese thatlose Träumerei, in der die deutschen Arbeiter sich sehr zu ihrem Nachtheil von den englischen unterscheiden und in der sie immer wieder wichtige Momente zur Besserung ihrer Lage verpassen, ist unsittlich. Diese Menschen fliessen dadurch freilich zu einer Masse zusammen, deren Wucht den Führern als nützlich erscheinen kann. Aber dieser Vortheil wird dadurch erkaufte, dass in den Einzelnen die natürliche Menschenkraft ebenso lahmgelagt wird, wie in Menschen, deren Phantasie sich anhaltend mit dem grossen Loos beschäftigt. Diese Thorheiten sind nicht nothwendig mit dem wirthschaftlichen Ziel der Sozialdemokratie verbunden. Nicht wenige tüchtige Männer in ihrer Mitte fangen an, sich davon frei zu machen. Die ganze Bewegung dagegen ist mit einem Problem verwickelt, das auch dem Christen zu schaffen macht. Und wenn wir meinen, uns anders damit abfinden zu müssen, so haben wir kein Recht, die Sozialdemokratie deshalb unsittlich oder unchristlich zu schelten.

Es handelt sich um die Thatsache, dass die Kulturarbeit, wie sie uns bisher aus der Geschichte bekannt ist, Kampf bedeutet. Sie ist nicht bloss ein Kampf mit der Natur, sondern bringt die Menschen in Widerstreit mit einander. Wenn nun der Christ sich sagen muss, dass er als ein Arbeiter diesen Kampf nothwendig auf sich nimmt, so darf er auf der anderen Seite nicht vergessen, dass es sein Ziel sein soll, zum Frieden mit den Menschen zu kommen, mit denen er auf dem Schlachtfeld der Kulturarbeit zusammentrifft. Die Sozialdemokratie theilt nun mit vielen Anderen die sittlich durchaus verständliche Ansicht, es müsse eine Form der Kultur gefunden werden, in der ein solcher Konflikt zwischen der brüderlichen Gesinnung und der Naturkraft der Selbstbehauptung ausgeschieden sei. Wenn es eine Wirthschaftsordnung gebe, die Allen reichlich spende, was sie an irdischen Gütern brauchen, so höre der Kampf von selbst auf. Es würde keine begehrrichen und keine unterdrückten, sondern nur noch freie und zufriedene Menschen geben. Das Problem, das Menschen auf solche Gedanken bringt, fühlen wir auch in seiner ganzen Wucht. Wir wollen auch die Möglichkeit der sozialdemokratischen Wirthschaftsordnung nicht diskutieren. Aber das müssen wir bestreiten, dass sie im Stande sein würde, die Menschheit von dem Widerspruch des Interessenkampfes und der sittlichen Gesinnung zu befreien. Wir würden unter den Segnungen des sozialdemokratischen Zukunftsstaates uns in derselben sittlichen Situation befinden wie jetzt. So lange die Menschen in der Gesellschaft lebendig sind, werden sie auch die Vorstellung von Zwecken erzeugen, nach denen sie sich nicht ausstrecken können, ohne mit anderen Menschen, die auch für ihre besonderen Bestrebungen Platz haben wollen, zusammenzustossen. Wir werden immer als Individuen in unseren Zielen auseinandergehen, aber vielfach dieselben Mittel in Anspruch nehmen, über deren Verwendung nicht eine noch so kluge Polizei entscheiden kann, sondern nur der Kampf um ihren Besitz. Das sich klar zu machen, sollte doch nicht schwer sein. Dann müssen aber Alle, auch die Sozialdemokraten, aus ihren wirthschaftlichen Zukunftsprogrammen den ewigen Frieden, als etwas in dieser Welt Erreichbares, ausscheiden. Wenn wir uns in der ganzen Kulturgesellschaft erst in dieser nüchternen Erkenntniss vereinigt hätten, so würden schon viele Anlässe zur Verbitterung überwunden sein. Es würde nicht mehr als Werk menschlicher Bosheit angesehen

werden, was einfach aus der Natur der menschlichen Gesellschaft folgt. Dieselbe Kulturgesellschaft, die uns vereinigt, zwingt uns in endlose Kämpfe.

Die sittliche Aufgabe kann also nicht dahin gehen, die zunehmende Sonderung der Berufsarten in der Gesellschaft aufzuhalten und den Wettkampf ihrer Kräfte zu beseitigen. Ueberall in der organischen Natur suchen wir uns die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtungen klar zu machen. Gegenüber dem, was sich uns als die unausrottbare Natur der Gesellschaft darstellt, können wir auch nicht anders verfahren. Der Kampf der Kräfte innerhalb der Gesellschaft kann auf ein anderes Gebiet verlegt werden. Solche Verschiebungen haben sich aus der Verstaatlichung mancher Betriebe ergeben. Das Ringen der Einzelnen aber um eine Verbesserung ihrer Lage ist dadurch nicht aufgehoben, sondern nur auf eine andere Stelle geschoben und in eine andere Form gebracht. Erst wenn die Gesellschaft selbst zu einem Stillstand gekommen wäre, wenn sie keine Ziele und keine Bewegung mehr hätte, fiel für die Einzelnen die Nöthigung fort, selbst weiterzukommen. Solange also nicht eine Erstarrung der Geschichte eingetreten ist, liegt auf den Einzelnen der Zwang, sich selbst emporzuarbeiten und fortzuschreiten, um nicht in den sich ändernden Verhältnissen machtlos und hilflos zu werden. Indem sie aber emporkommen, drängen sie Andere bei Seite und lassen sie hinter sich zurück. Folgt das aus dem Leben der Gesellschaft selbst, so wird es dem Tüchtigen nicht schwer, sich klar zu machen, warum diese Nöthigung zum Kampf auch für uns selbst zweckmässig ist. In unseren Kämpfen entwickelt sich nicht nur das Leben der Gesellschaft, sondern auch unser eigenes. An dieser Thatsache erst hat die Sittlichkeit einzusetzen. Der Stärkere und Reichere kann auch mehr für die Gemeinschaft leisten. Der natürliche Zwang zum Kampf verwandelt sich in der sittlichen Gesinnung in den Willen, die Mittel zum Dienen zu gewinnen. Der Wettstreit mit Anderen ist von der Erkenntniss begleitet, dass das wirkliche Ziel unserer Anstrengungen in der Gesellschaft die Arbeitsgemeinschaft ist. Durch die Mehrung unseres Besitzes und unseres Einflusses gewinnen wir die Mittel, um Anderen dazu zu helfen, dass sie auch selbständige Mitarbeiter werden und dadurch neue Kraftquellen für die Gesellschaft. Es sind freilich nicht viele Menschen, denen wir direkt in solcher Weise dienen können. Unsere Berufsarbeit nimmt den grössten Theil

unserer Zeit und Kraft weg. Aber sittlich möglich wird uns die Theilnahme an dem Konkurrenzkampf der Gesellschaft, das Ringen nach Macht nur dadurch, dass wir uns bemühen, unsere ganze Existenz schliesslich in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Erleichtert wird uns das durch den Apparat, den die Gesellschaft selbst zur Bewältigung der in ihr wirkenden Selbstsucht und zugleich zur Behauptung einer bestimmten Form der menschlichen Kultur erzeugt hat, durch den Staat.

§ 27. Der Dienst Gottes im Staat.

Der Staat ist die von einer Obrigkeit gehandhabte Rechtsordnung einer durch Natur und Geschichte zusammengeführten Menschengruppe. Die durch die Natur gegebene Grundlage des Staates ist das Volk und seine Heimath. Aber die Kraft, sich gegenüber anderen Gruppen der Menschheit in einem besonderen Staat zu behaupten, kann ein Volk auf die Dauer nur daraus schöpfen, dass in ihm eine eigenthümliche Form der Kultur sich entwickelt. Das blosse Stammes- oder Nationalgefühl reicht dazu nicht aus, falls man nicht unter diesem Namen das Bewusstsein gemeinsamer geschichtlicher Erlebnisse und einer gemeinsamen geschichtlichen Zukunft mitversteht. Die gemeinsame Abstammung ist oft sehr unsicher, aber auch wenn ihre Annahme begründet ist, bewirkt sie noch keine Gemeinsamkeit des Lebens. Diese ist in einer grösseren Menschengruppe erst dann wirklich vorhanden, wenn in ihr die Einzelnen durch eigenthümliche Formen und Ideale der Kultur verbunden sind. Dann erst hat diese Gruppe die innere Einheit, durch die sie ein zu einem politischen Handeln fähiges Volk ist. Der Staat hat erst an dieser Stelle eine innere Berechtigung. Wenn jetzt eine europäische Katastrophe die Polen oder Tschechen mit einem Staat beschenkte, so würden diese willkürlichen Gebilde schwerlich lange Dauer haben. Die Bürgerschaft für die Dauer einer politischen Selbständigkeit würden sie nur in einer eigenthümlichen Kultur haben, die sie nicht besitzen. Dagegen war das deutsche Volk längst innerlich geeint, als das Deutsche Reich entstand. Die deutsche Kultur war bereits eine Weltmacht, als die politische Macht dazukam. Was durch Luther, Kant und Goethe der Menschheit gegeben ist, kann uns über das Recht der Ansprüche, die jetzt die deutsche Politik erhebt, beruhigen. Die deutsche Kultur, in der die stärksten Gegensätze der menschlichen Natur

gebunden sind, und deshalb der Raum für eine reiche Entwicklung enthalten ist, ist ein Erbe, das wir für die Menschheit zu bewahren haben. Vor Allem dadurch, dass wir selbst in ihr leben und wachsen, aber auch dadurch, dass wir die Gewalt des Deutschen Reiches zu ihrem Schutz gebrauchen.

Wenn wir uns durch christliche Gesinnung zur Theilnahme an der Kulturarbeit verpflichtet wissen, so stehen wir auch ebenso zum Staat. Denn der Staat ist eins der höchsten Erzeugnisse und ein unentbehrliches Mittel der Kultur. Aber wenn der Christ sich sagen muss, dass er sein bestes Theil aus der Kulturarbeit retten muss, weil ihm da die Knechtschaft unter Menschen und Sachen droht und weiler unvermeidlich in den Kampf widerstreitender Interessen hineingezogen wird, so ist der Gegensatz der christlichen Gesinnung zu der Art, wie der Staat seinem Wesen nach wirkt, noch grösser. An welche Bedingungen auch das Entstehen eines lebenskräftigen Staates geknüpft sein mag, auf jeden Fall ist er selbst erst in dem Moment vorhanden, wo ein machtvoller Wille eine Gruppe der Kulturgesellschaft seiner Leitung unterwirft und seine Zwecke in ihr mit Gewalt durchsetzt. Auf einer Obrigkeit, die Gewalt hat und viele Einzelne zu Mitteln für ihre Zwecke macht, beruht die Existenz des Staates. Seine Thätigkeit ist Herrschaft durch Zwang. So soll es aber unter uns nicht sein. Wir sollen unsere Kraft dadurch Anderen fühlbar machen, dass wir ihnen dienen und ihre freie Ueberzeugung zum Anschluss an unsere Bestrebungen gewinnen. Der Christ hat einen Schauer vor der Uebung der Gewalt. Dennoch soll er mit gutem Gewissen, in ungebrochener Einheit der Gesinnung der Obrigkeit gehorchen, also den Staat wollen und, wenn es sein Beruf wird, selbst die Gewalt der Obrigkeit in die Hand nehmen.

Das ist aber dem Christen nur unter zwei Bedingungen möglich. Er muss erstens einsehen, dass der Staat ein nothwendiges Gebilde der menschlichen Natur in ihrer geschichtlichen Entwicklung ist und dass er deshalb in der Art seines Wirkens nicht der direkte Ausdruck sittlicher Gesinnung sein kann. Ein seiner eigenthümlichen Kultur sich bewusst werdendes Volk behauptet sich selbst in diesem Besitz und gegenüber anderen Völkern, indem es den Staat erzeugt und walten lässt. Durch die Ordnungen des Privatrechts schützt die Obrigkeit die Bürger in ihrem Eigenthum und ermöglicht ihnen damit die wirthschaftliche

Selbständigkeit, die sie in der Arbeitsgemeinschaft brauchen. Aber den Frieden, den das Privatrecht über die Gesellschaft breitet, kann die Obrigkeit in dem Kampf der Kräfte nur mit Gewalt durchsetzen. Denn oft genug bringen wir es nicht fertig, von uns aus die Schranken unserer Kraft zu setzen, die Andere beanspruchen können. Die Gesellschaft, die nicht in einem Krieg Aller gegen Alle sich auflösen will, muss das Privatrecht aus sich erzeugen, das die Triebe der Einzelnen zügelt. Auch das öffentliche Recht, das die dem Kulturvolk klarwerdenden gemeinsamen Zwecke Aller heraushebt, setzt sich nur durch Gewalt durch. Selbst wenn das Bewusstsein von der Nothwendigkeit dieser Zwecke in allen Individuen gleichmässig geklärt wäre, so würden doch die Einzelnen immer geneigt sein, Ausnahmen auf Kosten des allgemeinen Wohles zu ihrem Besten zu machen. Zum Schutz gegen die Widerwilligen, aber auch zur Erleichterung für die Gutwilligen richtet die Obrigkeit die Zwecke des Gemeinwohls als eine undurchbrechliche Schranke der Willkür auf. Derselbe Trieb der Selbstbehauptung bestimmt endlich das politische Verhalten des Kulturvolkes im internationalen Verkehr. Es ist sinnlos, von einem Staat zu verlangen, dass er sich im Dienst anderer Staaten selbst verleugne. Seine Aufgabe ist, ein bestimmtes Volk mit seiner Kultur innerhalb der Menschheit zu bewahren. Er ist eine Naturerscheinung, an der man arbeiten kann, um sie sittlichen Zwecken dienstbar zu machen, an deren Natur aber Niemand etwas ändern kann. Wenn in einem Volke der Wille, für Andere sich selbst zu verleugnen, der Gesamtwille geworden wäre, so würde dieses Volk Gottes die Selbstverleugnung nicht durch seinen Staat vollbringen, sondern in seiner sittlichen Vollendung würde es die Form des Staates gesprengt haben und jenseits der Geschichte stehen, in der die Staaten mit einander ringen. In der Geschichte Israels hat der Gedanke, dass dieses Volk nicht sich selbst, sondern Gott dienen wolle, an Klarheit zugenommen bis in die Zeit seines Untergangs. Aber um so schärfer trat auch die Unmöglichkeit hervor, dass ein Volk, das einen Staat bilden will, sich als Gottes Volk ansehen könne. Das Wort „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, hebt den theokratischen Staatsgedanken auf. Es kommen freilich immer wieder Christen, die die Politik des Staates von dem Gedanken geleitet wissen wollen, dass er sich für Gottes Sache opfern müsse. Gäbe es einen

lebendigen Gott, so werde er einen solchen Staat nicht untergehen lassen. Dagegen ist erstens zu sagen, dass Gott täglich Kreaturen, die sich für ihn opfern, in der Welt untergehen lässt. Zweitens aber ist daran zu erinnern, dass Staatslenker, die jenem Verlangen folgen wollten, nach dem Recht des Staates als Hochverräther behandelt werden müssten.

Also das Erste, was der Christ besitzen muss, um an einem Staat theilnehmen zu können, ist die Erkenntniss, dass der Staat ein Gebilde der Natur ist, also nicht Liebe sein kann, sondern Selbstbehauptung, Zwang und Recht. Aber das Zweite ist, dass der Christ einsehen kann, wie der Staat, so wie er von Natur ist, also wie Gott ihn geschaffen hat, als ein Mittel für den sittlichen Endzweck gebraucht werden könne, und dieser Einsicht Folge giebt. Der Staat ist nicht ein Erzeugniss der sittlichen Gesinnung, aber er kann und soll von Menschen, denen er gegeben ist, dem sittlichen Endzweck als sein mächtigstes irdisches Werkzeug dienstbar gemacht werden.

Dass der Staat als der Erzeuger und Hüter des Rechts dem sittlichen Endzweck dient, folgt schon daraus, dass er in dieser seiner natürlichen Thätigkeit das Chaos aufhält. In der Unordnung rechtloser Zustände fehlt das Maass von irdischem Frieden, dessen der sittliche Verkehr im Ganzen bedarf. Auf der anderen Seite ist zu dieser Recht schaffenden Thätigkeit des Staates immer die Anmerkung zu machen, dass er damit nichts für die Ewigkeit Dauerndes herstellt. Das, was auf einer bestimmten Kulturstufe eines Volkes als Recht erkannt war, wird nothwendig umgebildet, wenn das Leben des Volkes vielgestaltiger und seine sittliche Erkenntniss reiner geworden ist. Ebenso versteht sich von selbst, dass Dynastien kein ewiges Recht auf ihren Thron haben. Werden sie durch die siegende Gewalt eines fremden Staates beseitigt, so weichen sie nur von einem Platze, auf den sie selbst durch Gewalt gelangt waren. Ihr Recht wird freilich in dem Herzen treuer Anhänger unauslöschlich sein. Aber wenn diese verständige Menschen sind, so kann das für sie nur bedeuten, dass sie die Hoffnung auf eine Rehabilitation nicht fahren lassen wollen. Ein anders gefasstes Legitimitätsprinzip, das das geschichtlich gewordene verewigen möchte, ist eine traurige Verkehrtheit, die leider den Christennamen nicht selten verunehrt.

Durch das Privatrecht schützt der Staat das Streben der Bürger nach wirthschaftlicher Selbständigkeit und schreibt ihnen

die nöthige Rücksicht auf die Interessen Anderer vor. Wenn also diese Rechtsordnung nicht bestände, so wären wir genöthigt, nach allen Seiten hin uns selbst darum zu bemühen, einem Konflikt der Interessen möglichst auszuweichen. Dann würde aber uns Allen für den eigentlich sittlichen Verkehr weder Zeit noch Kraft übrig bleiben. Wir brauchen dazu die geebneten Wege des Rechts. Wenn wir überhaupt die Stufe des sittlichen Lebens erreichen, so sollen wir uns freilich täglich darin üben, auf unser Recht zu verzichten, wo wir die Aussicht nicht abweisen können, dass wir gerade dadurch Menschen sittlich fördern und die sittliche Gemeinschaft zwischen ihnen und uns vertiefen. Aber ebenso sollen wir uns täglich üben in dem ernsten und nachdrücklichen Gebrauch des Rechts. Es würde sehr häufig eine Grausamkeit gegen den Nächsten sein, wenn wir ihm gegenüber unser Recht preisgeben wollten. Wir dienen Gott sicherlich nicht, wenn wir nach einer bequemen Regel den Kampf um's Recht überall aufgeben und dadurch die Bettelei, die Unbescheidenheit und Brutalität befördern. Wer das als christlich empfiehlt, versucht die Christen aus der Noth der Entscheidungen zu retten, in die Gott sie hineinzwingt.

Indem das öffentliche Recht uns die gemeinsamen Zwecke des Kulturvolkes vorhält, legt es uns einen Zwang zur Entsagung auf, dessen wir Alle zu unserer Erziehung bedürfen. Je reicher aber der Inhalt dessen wird, was sich die Volksgenossen als gemeinsame Aufgabe vorsetzen, und je treuer dafür gearbeitet wird, desto mehr wächst in ihnen die Freude an der nationalen Kultur und ihrem Staat. Menschen, die sich in einem so begründeten Patriotismus zusammenfinden, werden dadurch fähiger, einander zu verstehen und williger zu gegenseitiger Hilfe. Wir stehen also im Dienste Gottes, wenn wir für die Wirksamkeit des öffentlichen Rechtes unsere Kräfte einsetzen. Aber sittlich fördernd kann das öffentliche Recht nur wirken, wenn das Verständniss für seine Einrichtungen und Ziele im Volke wächst. Ein aufgeklärter Despotismus, der gegen Trägheit, Unwissenheit und Unordnung streitet, hat doch immer das Ziel, aus der Masse immer mehr Individuen heranzuziehen, die das, was Allen im Volke frommt, einsehen und selbst wollen. Die Obrigkeit, die dem Guten dienen will, muss also immer darauf aus sein, dass sich an ihrem Wirken die freie Kraft und Einsicht im Volke immer mehr betheilige. Auf der anderen Seite muss sie ihre

Gewalt den Unterthanen gegenüber aufrecht erhalten. Denn es wird immer so bleiben, dass die Dinge von oben anders aussehen als von unten und dass die Centralgewalt zu einem besseren Ueberblick über das Ganze befähigt, als die Stellung eines wenn auch noch so begabten Unterthanen. Wenn wir heute nicht durch politischen Fanatismus oder durch Selbstsucht der sittlichen Besinnung beraubt sind, so werden wir die Erzeugung des öffentlichen Rechts weder einer Demokratie noch einer Alleinherrschaft ausschliesslich überweisen wollen, sondern werden in diesem Gegensatz die Spannung von Kräften sehen, die in der Einheit des Kulturstaates gebunden und verwerthet werden sollen. Ein Ausgleich zwischen beiden kann nur durch immer neue Kompromisse erreicht werden.

Die sittliche Besinnung auf das Gemeinwohl, die dabei von dem Christen verlangt wird, soll sich aber in der Erzeugung des öffentlichen Rechts noch in anderer Weise bewähren. Den Regeln des öffentlichen Rechts können nur die technisch fassbaren körperlichen und geistigen Kräfte der Gesellschaft unterworfen werden. Der Christ muss also allerdings darauf dringen, dass der Unterricht der Jugend dem nationalen Kulturstaat überwiesen wird. Denn wer diesen aufrichtig will, muss auch wollen, dass er aus sich heraus seine Wege in die Zukunft bestimme. Das Wichtigste dabei ist aber, dass die Schule nach den Bedürfnissen der nationalen Kultur gestaltet wird. Gegen einen Staat, der dieses Gebiet Anderen überlässt, muss daher der Christ, der den Kulturstaat will, protestiren. Der Staat kann aber nur deshalb die Leitung der Schule für sich in Anspruch nehmen, weil es für die Disziplinirung der Jugend und die Bildung ihrer geistigen Kräfte eine Technik giebt.

Nun stösst aber der Staat auf diesem wichtigsten Gebiet des öffentlichen Rechts auch auf die Schranke, die seinem Wirken gesetzt ist. Die Schule will nicht bloss unterrichten und äusserlich diszipliniren, sondern will dem Hause helfen in der Erziehung des Kindes. Deshalb sucht der Staat für die Schule die Kräfte der sittlichen Gesinnung zu gewinnen, die allein den Dienst der Erziehung leisten können. Er sucht möglichst zu Lehrern in seinen Schulen Menschen, die bereit sind, im Verkehr mit den Kindern sich selbst erziehen zu lassen, und durch diese bescheidene Unterordnung die Kraft gewinnen, als geistige Befreier auf das Kind zu wirken. Aber diese sittliche Klarheit kann der

Staat wohl dankbar anerkennen, er kann sie aber mit seinen Mitteln nicht verbreiten. Deshalb kann auch der Moral- und Religionsunterricht in den Schulen wohl Kenntnisse vermitteln, aber keine religiöse und sittliche Erkenntniss. Denn diese gewinnt Jeder für sich selbst aus seinen eigenen Erlebnissen, insbesondere unter dem Eindruck einer religiös und sittlich lebendigen Persönlichkeit. Es kann daher leicht geschehen, dass der Mathematiklehrer, der streng bei seiner Sache bleibt, zur religiösen und sittlichen Förderung der Schüler viel mehr beiträgt, als der Religionslehrer. Die Anerkennung dieser Thatsache, dass doch schliesslich das Wichtigste im menschlichen Leben der politischen Gewalt entzogen ist, muss der Christ von dem Staat, dem er angehören will, verlangen. Ein Staat, der den Schein um sich verbreitet, er könne Religion und Sittlichkeit durch seine Kraft in Bestand erhalten, ist für den Christen unerträglich. Denn durch solche Ansprüche und Anstrengungen des Staates werden viele Schwache gehindert, die ihnen selbst gestellte Aufgabe religiöser und sittlicher Erkenntniss auch nur zu sehen. Dass ein Staat unter einem starken Einfluss christlicher Gesinnung steht, wird sich vor Allem darin zeigen, dass die Einsicht in die gründliche Scheidung von sittlicher Freiheit und Gewalt seine Maassregeln durchdringt. Dem Christen muss es am Herzen liegen, dass das Volk die Behauptung, es gebe ein Jenseits, deutlich höre. Deutlicher kann aber diese Behauptung nicht zu Gehör gebracht werden, als durch die Thatsache, dass der Staat, der die Menschen beherrscht, einen Bereich der Freiheit, eine Heimath der Geister als seiner Gewalt unfassbar anerkennt. Die nie endende Ausdehnung des öffentlichen Rechts auf seinem Gebiet, aber auch die strenge Beschränkung des öffentlichen Rechts auf dieses Gebiet, ist Dienst Gottes im Staat.

Die alte Abneigung der Christen gegen den Staat äussert sich noch heute besonders gegenüber der Selbstbehauptung des Staates im internationalen Verkehr. Man übersieht leicht, dass der Staat dabei einfach bei der Praxis bleibt, die er nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzulösen. Wo seine Interessen mit denen anderer Staaten sich kreuzen, steht er zu diesen immer in offenem oder verstecktem Krieg. Nächstenliebe und Krieg stehen aber in einem schreienden Kontrast. Also scheint nichts klarer, als dass der Christ den Krieg und Alles, was dazu gehört, ablehnen muss. Christen, die so argumentiren, sind zu fragen,

ob sie sich klar gemacht haben, dass sie im Dienst des Endzwecks der sittlichen Gesinnung oder der Nächstenliebe die Kultur und den Kulturstaat haben wollen. Geben sie das zu, so müssen sie auch die Folgerungen anerkennen, die sich aus diesen Ausgestaltungen der menschlichen Natur ergeben. Sie können dann nicht bloss mit Personen verkehren, sondern müssen auch an Sachen arbeiten; sie können dann nicht in jedem Moment bestimmten Menschen dienen, sondern müssen, um dem Endzweck der Menschheit durch ihr Volk zu dienen, an der Gewaltübung des Staates theilnehmen. Es ist nicht wahr, dass der Krieg das absolut Unchristliche sei. Das ist vielmehr die gesuchte innere Unklarheit, die Heuchelei. Es ist aber Heuchelei, wenn man den Staat will und den Krieg nicht zu wollen vorgiebt. Auch wenn man mit Berufung auf religiöse Gründe den Krieg ablehnt, so wird doch die wirklich vorhandene innere Betheiligung am Staat den Willen zum Krieg entstehen lassen, wenn der Krieg politisch richtig oder durch die Selbstbehauptung des Staates geboten ist. Dann würde man also durch religiöse Gründe in Heuchelei verstrickt, was doch wohl der sicherste Beweis dafür wäre, dass man in seiner Religion Gott nicht dient. Der Krieg an sich ist weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich. Er ist in einer bestimmten geschichtlichen Lage die unabweisbare Aeussderung der in der Kulturbewegung entwickelten Menschen-natur. Für den Christen aber ist der Krieg sittlich gerechtfertigt, wenn er politisch richtig ist, als ein Akt der Selbstbehauptung eines Volkes in seiner Kulturaufgabe. Die Aufgabe der Christen ist, die Erkenntniss unter den Völkern in die Höhe zu bringen, dass nur solche Kriege politisch richtig sind, jeder andere aber das Volk, das zu ihm schreitet, verdirbt. Den Krieg überhaupt zu negiren, kann aber nicht die Aufgabe des Christen sein. Denn es steht nicht in seiner Macht, die Natur des Staates und damit die menschliche Natur überhaupt aufzuheben oder zu verhindern, dass es irgendwo in der Welt sittlich verirrte Völker giebt.

Hat der Christ die sittliche Bedeutung des Staates verstanden, so wird er als seinen Beruf im Staat vor Allem den Gehorsam gegen die Obrigkeit ansehen. Denn der Bestand des Staates überhaupt, der auf der Autorität der Obrigkeit beruht, ist wichtiger als die Beseitigung einzelner Mängel im Staate. Kann er den Befehl der Obrigkeit aus sittlichen Gründen nicht ausführen,

so wird er nicht die Revolution predigen, sondern willig die Strafe für seinen Ungehorsam auf sich nehmen. Denn für den innerlich Freien ist die Durchsetzung seines Rechts verschwindend geringfügig im Vergleich mit der geschichtlichen Kontinuität in dem Bestande seines Staates. Zweitens hat der Christ dahin zu wirken, dass die Obrigkeit wirklich das Recht in der beständigen Umwandlung und Ausdehnung, aber auch in der Beschränkung seiner Aufgaben für die Volksgenossen handhabt. Die Form aber, in der der Christ diesen Einfluss auf die Regierung seiner Volksgemeinschaft zu gewinnen sucht, lässt sich aus der christlichen Gesinnung allein nicht ableiten, sondern muss mit Rücksicht auf die besonderen geschichtlichen Verhältnisse gesucht werden. Drittens muss der Christ den Patriotismus im Volke zu fördern suchen. Die Freude an der Kraft ihres Kulturstaates kann aber nur dann in der Masse zunehmen, wenn sie merkt, dass der Staat ihr Emporstreben zu einer Besserung ihrer Lage nicht unterdrückt, sondern selbst anregt und schützt. Der Christ muss die Obrigkeit wollen, aber er muss auch wollen, dass sie mit aller ihrer Macht und Herrlichkeit nur Mittel bleibt für das aus der Tiefe empordrängende Leben des Volkes.

Auch wo es uns nicht möglich ist, direkt für die höchste sittliche Aufgabe unseres Lebens, für die Herstellung liebevoller Gemeinschaft mit bestimmten Menschen zu wirken, bleibt es uns möglich, sozial und kirchlich und patriotisch zu handeln. Wenn dem Christen die Kräfte für solche Arbeit zerschlagen sind, so wird er sich oft auf dem Krankenbette viel unmittelbarer vor die höchste Aufgabe gestellt sehen, in geduldiger Liebe ein Zeuge zu werden von der Gnade Gottes, die ihn erlöst hat. So lange er aber jene Kräfte hat und das Seine thut, um die grossen Ordnungen wirksam zu machen, durch die allmählich das, was die Menschen trennt, überwunden werden soll, bethätigt er auch darin die sittliche Gesinnung, die alle unsere Lebensmomente erfüllen soll. Indem wir im Dienst der Gesellschaft, der religiösen Gemeinde und des nationalen Staates unsere Kräfte verzehren, verleugnen wir uns selbst, wenn wir dabei nicht unsere Ehre suchen, sondern die Förderung persönlicher Gemeinschaft, den Frieden in dem Ringen der Kräfte und damit die Ehre Gottes.

Zweites Kapitel.

Die Umwandlung des Christen im Dienste Gottes.

§ 28. Der christliche Charakter.

Unsere Ausführungen über die Familie, die Gesellschaft, den Staat sollten nicht ein Kulturbild zeichnen, sondern sie sollten dem Christen zeigen, wie er in der Welt im Dienste Gottes arbeiten soll. Zur Schilderung des christlichen Lebens gehört aber auch die Umwandlung, die der Christ selbst in diesem Dienst erfährt.

Wir bestreiten nicht, dass auch andere Menschen, die keine Christen sein wollen, in ähnlicher Weise um eine sittlich klare Stellung in der Welt kämpfen. Wir halten sie, wenn wir ihnen das zutrauen, für Mitarbeiter im Dienste unseres Gottes. Es ist immer eine schwere Krankheit am Christenthum, wenn es das Ringen nach sittlicher Lauterkeit nur in seinem Kreise anerkennen will. Ein Christ, der wirklich nicht vor einem Nichtchristen Ehrfurcht haben könnte, ist ein Heide in christlichen Formen. Wenn wir also von einem christlichen Charakter reden, so wollen wir nicht in Abrede stellen, dass sittlicher Charakter auch sonst in der Menschheit erworben wird, und dass seine Grundzüge bei uns dieselben sind, wie überall. Der Charakter überhaupt ist die befestigte Gesinnung. Das ist der einzig sichere Ertrag unserer Lebensarbeit, die Frucht, die unvermeidlich aus unserer Saat folgt. Die Folgen unseres Wirkens in der Welt stehen nicht in unserer Hand. Aber auch wenn wir mit unserer ganzen Berufsarbeit Schiffbruch leiden, so braucht doch unser Lebenszweck nicht zerstört zu sein, wenn sich in diesem Leiden unser Charakter bewährt.

Das innere Leben des Menschen in einer befestigten Gesinnung ist wichtiger als alle Sachen. Wir erreichen aber jenes Ziel niemals durch direkt darauf gerichtete Bemühungen. Solche Anstrengungen können nur zu einer ungesunden Beschäftigung des Menschen mit sich selbst führen. Wenn wir nicht in der Hingabe an einen Zweck, dem das Opfer unseres Lebens gebührt, uns selbst vergessen, befinden wir uns in innerer Gefahr. Unsere direkte Aufgabe kann wohl die Vertheidigung unseres Charakters sein, aber nicht seine Erwerbung. Wir vertheidigen die Gesinnung, die anfang in uns klar und fest zu werden, wenn wir

wachsam sind gegenüber der Versuchung, also Situationen möglichst zu vermeiden suchen, von denen wir wissen, dass sie uns sittliche Gefahren bringen. Hier allein hat die Askese ihre Stelle. Sie darf nichts Anderes sein als die Anstrengung, bestimmte Hindernisse für die Verwirklichung des Guten zu beseitigen, die uns bei uns selbst entgegengetreten sind. Wenn ein Mensch auf irgend welche Genüsse verzichtet, nur um im Allgemeinen seinen Willen zu stählen, so ist das schon ein Zeichen, das er nicht recht weiss, was er zu thun hat. Wenn es mit ihm aufwärts geht, so denkt er gerade nicht an seine eigene Vortrefflichkeit, sondern allein an den Zweck, dem er dienen will. Um dessen willen sorgt er für reine Hände und sucht Alles abzuwerfen, was ihn in seinem Lauf zum Ziel hemmen könnte. Nicht seine Kräfte für sich allein wird er fördern und bewahren wollen, sondern die in einem bestimmten Dienst geforderte Kraft.

Von den Heroen der katholischen Askese wollen wir freilich lernen. Sie predigen ebenso wie die Stoiker die einfache Wahrheit, dass es vor Allem gilt, die Seele, die innere Freiheit zu retten aus dem Gedränge der Sachen und der auf sie gerichteten Triebe. Aber sie vergessen ebenso wie die Stoiker, dass das innere Leben nicht für sich selbst Aufgabe sein kann. Es wird gestaltet, wenn sich der Mensch Aufgaben stellt, die grösser sind als er selbst. Es wächst im Dienen, also in der angestrengten Hingabe an das Objekt. Es kommt nur darauf an, dass der Mensch das richtige Objekt seines Wollens findet. Wenn wir in dem Dienst an Sachen, die doch einmal vergehen müssen, gänzlich aufgehen, so verlieren wir uns selbst. Wenn wir uns dagegen sagen können, dass der Zweck, dem wir alle unsere Lebensmomente unterordnen wollen, von uns selbst als ewig giltig erkannt ist, so sind wir innerlich lebendig.

Für die Bildung des Charakters hat aber die Arbeit an Sachen, die unser Beruf uns auferlegt, eine besondere Bedeutung neben dem von uns selbst erkannten sittlichen Endzweck. Der Mensch bekommt durch die anhaltende Arbeit an bestimmten Sachen ein ihnen entsprechendes Gepräge. Aber das ist etwas Todtes, nicht lebendiger Charakter, sondern seine Schranke, aber freilich eine für den Menschen nothwendige Schranke. Den sittlichen Zwecken unterwerfen wir uns nur, indem wir immer von Neuem sie aus uns selber erzeugen, oder ihre Wahrheit einsehen. Da ist also Alles Leben und innere Thätigkeit. Dagegen die Ord-

nung der Berufsarbeit ist schliesslich an Thatsachen geknüpft, die wir nicht selbst erzeugen, sondern aus der unermesslichen Fülle der Welt empfangen. Indem sie uns beeinflussen, entwickeln wir uns nicht aus uns heraus. In der Hingabe an die sittliche Aufgabe wächst der Mensch und gewinnt einen immer grösseren Horizont; die Hingabe an die Berufsarbeit verengert nothwendig den Gesichtskreis. Aber Jeder von uns kann dem Guten nur in dieser Beschränkung dienen. Wir sollen also den sittlichen Endzweck, der uns nirgends ruhen und einrosten lässt, im Auge behalten, aber um seinetwillen uns in die enge Bahn eines Berufes fügen. Auf dem ersteren beruht die Lebendigkeit, auf dem zweiten die Geschlossenheit des Charakters.

Trotzdem hat der christliche Charakter eine besondere Art durch die mit ihm verbundene religiöse Erkenntniss. Wenn wir auf Christus blicken, so haben wir die Thatsache vor Augen, dass Gott uns unsere Sünden vergiebt. Indem Gott uns davon überzeugt, dass ihm an uns gelegen ist, rettet er uns vor unserer eigenen Vergangenheit, deren Erinnerungen den sittlichen Muth in uns zu ersticken drohen. In der Verbindung mit ihm, die seine Liebe gestiftet hat, eröffnet er uns eine Zukunft jenseits dieser Welt. Indem aber der Christ merkt, dass die Schuld und der Tod ihn nicht mehr unglücklich und zum blossen Mittel für Anderes machen können, strahlt die Gesinnung, die er sich wie jeder Andere selbst erkämpfen muss, in einer unzerstörbaren Freude. Diese Freude an Gott und seiner Gabe begründet die eigenthümliche Art des christlichen Charakters. Sie giebt dem Christen die innere Freiheit, die liebevolle Unterordnung auch unter den Feind als seine einfache Pflicht anzusehen. Sie bedeutet schärfste sittliche Erkenntniss und höchste sittliche Kraft. Aber diese gesteigerte Energie empfängt doch zugleich die Milde und Freundlichkeit, in der wir sie Demuth nennen. Denn jene Freude ist das zu seiner Vollendung gekommene Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott. Darin vergeht die Härte, in der wir uns gegen Andere absperren. Wir kommen dann dazu, dass wir für uns selbst nichts Anderes wollen, als Anderen dienen. Diese durch das freudige Bewusstsein der Allmacht Gottes erzeugte Willigkeit, sich den Menschen, mit denen wir zu thun haben, wirklich durch Dienen unterzuordnen, ist die christliche Demuth, die eigenthümliche Art des christlichen Charakters. Eine Verzerrung der wahrhaftigen Demuth, ein unwahres Gebilde mensch-

licher Willkür, ist dagegen die Bemühung, sich einzureden, dass alle Anderen ohne Ausnahme sittlich vortrefflicher sind als wir. Zu einer solchen Vergleichung sollte ein Christ, den das Feuer göttlicher Liebe zur Arbeit treibt, gar keine Zeit haben.

Der Erwerb seines Charakters bedeutet für den Christen, dass er über die Welt erhoben, für Gott gewonnen oder geheiligt wird. Wenn nun im Neuen Testament alle Gläubigen trotz der an ihnen hervorgehobenen sittlichen Schäden Heilige genannt werden, so bedeutet das, dass die Besinnung auf die Offenbarung Gottes und das Lebenwollen in ihrem Licht der Anfang des christlichen Charakters ist. Wenn wir Gott vor Augen haben, stehen wir vor der Quelle der Kraft, deren wir bedürfen, um als menschliche Individuen in der inneren Unabhängigkeit stehen zu können, die uns durch die sittliche Erkenntniss eröffnet wird. Wir werden sittlich lebendig, wenn wir uns in dem Bewusstsein der auf uns eindringenden Macht des Guten oder in dem Bewusstsein der Gegenwart Gottes sammeln. Diese innere Sammlung ist Andacht. Darin horchen wir auf Gott, aber wir reden auch mit ihm. Denn dem guten Willen, der als die Macht über Alles uns für sich haben will, können wir uns nur zuwenden, indem wir ihm unser Inneres aufthun oder aufrichtig mit ihm reden. Diese andächtige und aufrichtige Rede mit Gott ist unser Gebet.

Daraus folgt, dass der Sinn des Gebetes nie etwas Anderes sein kann als ein Suchen Gottes oder Verlangen nach Gott. Ein Christ, der wirklich beten will, muss bei sich selbst an den Spuren des Vertrauens anknüpfen, dass Gott lebendiger Geist ist, der sich finden lassen will, wenn wir ihn von ganzem Herzen suchen. Ist dagegen unser Gebet ein blosser Ausdruck irdischer Wünsche, so sind wir nicht andächtig. Ohne Andacht aber reden wir überhaupt nicht mit Gott, sondern rufen in's Leere. Ist aber das wahrhaftige Gebet ein Suchen Gottes, so ist sein Grund immer Freude an Gott, die in uns mächtig werdende Erinnerung an das reine Glück, das wir einmal in einem Moment der Offenbarung genossen haben. Deshalb kann der Apostel fordern, dass die Bitte der Christen immer mit Danksagung oder mit dem Ausdruck der Freude vor Gott gebracht werden soll. Deshalb fängt auch das Vaterunser mit Dank und Lob an, wie Luther mit Recht hervorhebt.

Wenn aber auch das Gebet des Christen auf nichts Anderes gehen kann, als dass Gott mehr in ihm herrsche, als bisher, so ist doch damit die Bitte um bestimmte irdische Güter nicht aus-

geschlossen, sondern gefordert. Der allgemeine Gegenstand jedes christlichen Gebetes ist die Nähe Gottes und seine Herrschaft im Herzen. Dass Gott bereit ist, darin unserem Andringen zu willfahren, dessen sind wir gewiss, wenn seine Offenbarung uns den Muth gegeben hat, ihn Vater zu nennen. Aber wenn bestimmte Bedrängnisse uns so den inneren Frieden stören, dass wir gerade durch sie uns von Gott geschieden fühlen, so kann jenes Vertrauen auf Gott sich nicht anders aussprechen, als in der Bitte um Rettung aus dieser irdischen Noth. Aufrichtig ist aber diese Bitte nur dann, wenn sie von dem Vertrauen erfüllt ist, bei Gott etwas dadurch zu gewinnen.

Wir dürfen uns jedoch dadurch die Besonnenheit und den religiösen Ernst nicht zerstören lassen. Die Aufforderung zur Bitte um bestimmte irdische Güter weist uns auf einen schmalen Weg, den nur ein Mensch sehen und gehen kann, der wirklich glaubt, also in seiner inneren Ermattung sich an der Erinnerung der Thatsachen festsaugt, worin Gott sich ihm offenbart hat. Wer das nicht thut oder nicht kann, stürzt mit der Bitte um bestimmte irdische Dinge in den Abgrund der Zauberei. Es ist nicht nur nöthig, dass der Beter so, wie er ist, mit der offenen Aussprache seiner gegenwärtigen Noth vor Gott tritt; es ist ebenso nöthig, dass er wirklich vor Gott tritt. Das thut er aber nur dann, wenn er doch schliesslich mit allen seinen Bitten Gott selbst sucht. Die Bitte soll immer ein Anklopfen bei Gott selbst sein, damit er aufthue und den Menschen in die Kraft und den Frieden seines Geistes hineinziehe. Jesus hat die Kraft des Gebetes nicht in dem stürmischen Wunsch gefunden, sondern darin, dass sie wirklich ein Andringen an Gott selbst ist. Das zeigt sich in der Art, wie er die Erhörung verheisst. Das Gebet zweier Jünger soll dann erhört werden, wenn sie wirklich eins geworden sind in ihrer Bitte. Jesus hat aber auch daran gedacht, dass sie dann wahrhaft geeint werden, wenn sie in seinem Namen versammelt sind, wenn also die Bitte selbst aus dem hervorgeht, was er in ihnen wirkt. Dem gläubigen Gebet hat er Erhörung verheissen, d. h. der Bitte, zu der die eigene Erfahrung der Offenbarung Gottes den Muth gegeben hat. Die Gabe, die dem aufrichtigen Gebet zum Vater unbedingt zugesagt wird, ist daher der heilige Geist selbst.

Daraus ergibt sich, dass die Bitte des Christen um bestimmte irdische Dinge sich mit der Bereitschaft zum Verzicht

verbinden muss. Ein Gebet, dass nicht davon loskommt, den irdischen Wunsch als etwas unbedingt Berechtigtes festzuhalten, ist eine Uebertretung des Gebotes der Gottesliebe. Aber dadurch soll die Zuversichtlichkeit der Bitte nicht gelähmt werden. Das Gebet des Christen wird in der Regel nicht damit beginnen können, dass die Bereitschaft zum Verzicht ausgesprochen wird. Erst im Gebete selbst finden wir die Kraft dazu, wie der Apostel bei seiner Bitte um die Befreiung von dem Pfahl im Fleisch. Wenn der Christ wirklich unter dem vollen Eindruck der That- sache steht, dass der in Christus ihm zugewandte Gott ihn hört, so beginnt auch gleich im Anfang des Gebetes eine Lösung vom Irdischen, wenn sie auch dem Christen selbst zunächst unmerklich ist. Stellt sich aber der Beter unter Gott nichts Anderes vor als eine geheimnissvolle Macht, die er nach ihm überlieferten Verheissungen sich dienstbar zu machen hoffen dürfe, so ist die Bitte, je zuversichtlicher sie ist, um so mehr eine innere Abkehr von Gott. In der Schwierigkeit über Recht und Grenzen des Bittgebetes eine in jedem Moment sicher leitende allgemeine Entscheidung zu treffen, zeigt sich die Thatsache, dass nur der Mensch, der selbst Gott gefunden hat und ihn deshalb immer wieder sucht, recht beten kann, oder dass das Erste im Gebet der wahrhaftige Glaube ist.

Das Betenkönnen, wonach ein Mensch, in dessen Herz kein Strahl sich opfernder Liebe gefallen ist, also ein Mensch mit völlig ungesühnter Schuld, sich vergeblich sehnt, ist die vornehmste Kraft des christlichen Charakters. Sie schöpft aus der Quelle seines Lebens. Dass Menschen, die so aus dem Unsichtbaren gespeist werden, mit ihrem der Welt unbegreiflichen Frieden in der Welt stehen, ist für die Gesellschaft und für die Rettung der Einzelnen in ihr viel wichtiger, als alle Werke dieser Christen.

§ 29. Die Tugenden.

Die Tugend ist die durch Uebung gesteigerte sittliche Kraft des Charakters. Sie wird also durch Handlungen erworben. In der sittlichen Handlung gelingt es uns, die Wünsche und Triebe, die zunächst unseren Willen bestimmen, dem unterzuordnen, was wir als den wahren Endzweck unseres Wollens erfasst haben. Die bereitwillige Unterwerfung des in seiner Bildung begriffenen Willens unter die Wahrheit, die sich immer deutlicher aus der früheren Verworrenheit des Bewusstseins herausarbeitet, ist die

Wahrhaftigkeit. Sie ist die aus dem religiösen Erlebniss geborene sittliche Gesinnung selbst. Die Wahrhaftigkeit, oder die Ehrfurcht vor dem Wirklichen, ist in uns vorhanden, wenn wir uns in dem religiösen Erlebniss vor Gott gestellt fühlen, als der Ausdruck der Thatsache, dass die in dem Wirklichen wirkende Macht als uns rettende Güte uns völlig überwältigt hat. Wahrhaftig sein heisst, Gott von Herzen lieben. Wer auf andere Weise zur Wahrhaftigkeit zu gelangen meint, täuscht sich selbst. Sie ist die innere Klarheit, aus der wahrhaft sittliche Anstrengungen erst hervorgehen können. Dann ist sie aber nicht selbst eine Tugend, sondern die Wurzel aller Tugenden. Diese entstehen daraus, dass die Wahrhaftigkeit im Wollen bethätigt wird.

In jeder sittlichen Handlung haben wir drei Momente zu unterscheiden: das handelnde Subjekt, den inneren Vorgang der Handlung, das Objekt der Handlung. Daraus ergeben sich drei Gruppen von Tugenden.

Als Subjekt der sittlichen Handlung entwickelt der Mensch in seinem Charakter Selbstbeherrschung und Gewissenhaftigkeit. Durch die Wiederholung sittlicher Handlungen werden beide Eigenschaften in dem Charakter befestigt. Werden sie zerstört, so wird es dem Menschen unmöglich gemacht, sich zu einer sittlichen Anstrengung aufzuraffen. Wenn die Selbstbeherrschung fehlt, so erlischt auch das zusammenhängende auf ein selbstgesetztes Ziel gerichtete Wollen. Von dem inneren Leben bleibt dann nichts weiter übrig, als seine Naturbasis, der thierische Trieb, sich selbst zu erhalten. Dieser Trieb kann allerdings noch in den Lastern der Wollust und Unmässigkeit wirksam sein, in denen die Selbstbeherrschung untergegangen ist. Die Gewissenhaftigkeit ist die innere Bindung an Alles, worin dem Menschen die Begrenzung seiner Lebensaufgabe deutlich wird. Wird sie zerstört, so fällt auch der Beruf fort und mit ihm die äusseren Bedingungen für die Bildung eines Charakters.

In dem inneren Vorgang jeder Handlung wird ein Zweck in's Auge gefasst, werden die dazu nöthigen Mittel erwogen und endlich in dem Entschluss in Bewegung gesetzt. Durch die öftere Wiederholung der sittlichen Handlung müssen sich diese drei Verhaltensweisen zu Tugenden befestigen. Die Fertigkeit, den ewigen Endzweck alles Wollens als das den Moment Beherrschende sich klar zu machen, ist die Weisheit. Die Fertigkeit, die richtigen Mittel zur Ausführung des Zweckes zu wählen, ist entweder

Besonnenheit oder Klugheit, je nachdem es sich um die Abschätzung der eigenen Kräfte handelt oder um die Abschätzung der Hilfe und des Widerstandes, die der gute Wille in seiner Umgebung zu erwarten hat. Die Fertigkeit, das auf diese Weise innerlich Angeeignete wirksam zu machen, ist die Entschlossenheit. Sie wirkt bereits in jedem Moment der inneren Entwicklung, durch die die sittliche Handlung gezeitigt wird, als die unbegreifliche Lebendigkeit eines Wesens, das sich von allen äusseren Schranken frei machen will. Es ist daher wohl verständlich, dass der in ihr hervorbrechende Wille, sich frei zu machen, von Vielen als die nachweisbare Erscheinung der Willensfreiheit angesehen wird.

Das Objekt der sittlichen Handlung sind schliesslich immer die Menschen. Wenn wir aber durch immer wiederholte Bemühungen persönliche Gemeinschaft mit den Menschen zu erreichen suchen, so gewinnen wir die Fähigkeit, den Werth, den jeder Mensch als Individuum in seiner natürlichen Eigenart und in dem Maass seiner sittlichen Durchbildung hat, zu empfinden. Darin haben wir die Empfänglichkeit und das liebevolle Verständniss für den in der Individualität hervorbrechenden Reichtum der menschlichen Natur, die wir Gemüth nennen. Der ernste Wille, die Nächstenliebe an den Menschen zu bethätigen, führt ganz von selbst zu dem Bestreben, in ihren Schranken und hinter ihren Schwächen das Liebenswürdige zu erkennen, das Gott seinen Kindern immer mitgiebt. Je stärker sich dann die Fähigkeit entwickelt, nicht bloss die Idee des Menschen, sondern das Individuum in seiner abschreckenden und anziehenden Eigenart zu lieben, desto kraftvoller ist das Gemüth. Die Tugend des Gemüthes ist entweder Güte oder Gerechtigkeit, je nachdem bei dem Anderen die gute Gesinnung vorausgesetzt oder vermisst wird. Die Güte ist die Fertigkeit, das sittliche auf den Zweck der persönlichen Gemeinschaft gerichtete Handeln zugleich nach der individuellen Verfassung des Anderen einzurichten, mit dem man durch jenes Handeln in Verkehr tritt und den man als seinen Bruder ansehen darf. Mit der Güte ist immer die Dankbarkeit verbunden als die Fertigkeit des Gemüthes, die auf uns gerichtete Güte Anderer als solche zu erkennen und anzunehmen. Das Wesentliche an der Dankbarkeit ist das Verlangen nach der Gemeinschaft mit dem Wohlthäter. Dieses zeigt sich aber weniger in dem Wunsch, die Wohlthat zu vergelten, als in der herzlichen

Bereitschaft sie als solche anzunehmen und anzuerkennen. Wenn nun aber die recht begründete Güte, die nicht träge Gutmüthigkeit ist, an der sittlichen Mangelhaftigkeit des Anderen eine Schranke findet, so wird sie deshalb doch nicht in Rücksichtslosigkeit oder Verschlossenheit umschlagen, sondern sich in die Gerechtigkeit als die andere Tugend des Gemüths verwandeln. Die Gerechtigkeit erweist sich darin, dass wir bei der Beurtheilung sittlicher Mangelhaftigkeit nicht bloss die Freiheit des Wollens, das Ideal des sittlichen Gesetzes in Betracht ziehen, sondern ebenso die Macht widriger Umstände. Erst durch die daraus folgende Milde des Urtheils wird der ernste Widerstand gegen sittliche Verirrungen zu einer Macht, die den Verirrten helfen kann.

Nun sind wir aber im sittlichen Handeln vielfach durch Mittglieder von dem eigentlichen Objekt unseres Willens, von der persönlichen Gemeinschaft getrennt. Der Dienst, den wir der Gemeinschaft leisten wollen, hält uns in der Arbeit an Sachen, in der Technik, die den Wegen der Naturkräfte nachgeht, um ihre Hilfe zu gewinnen, fest. Da wird die sittliche Gesinnung zur Hingabe an die Sache oder zur Sachlichkeit. Der Inhalt, den die Uebung dieser Tugend unserem geistigen Leben zuführt, bewahrt den Charakter vor der Verflachung in abstrakten Idealen und erinnert uns daran, dass die Welt des Sittlichen in einem Bunde mit der Natur steht, den wir nicht erforschen, sondern nur verehren können.

Die erste Gruppe der Tugenden macht die Selbständigkeit, die zweite die Klarheit und Energie, die dritte die Humanität des Charakters aus. Die Sachlichkeit ist die demüthige Anerkennung seiner Gebundenheit an die Natur. Alle diese Tugenden sind in irgend einem Maasse bei jeder Bethätigung des sittlichen Charakters betheiligt. Denn erstens lassen sich in jeder sittlichen Handlung die oben genannten drei Momente unterscheiden. Zweitens steht jede sittliche Handlung in dem Gegensatze zwischen der freien durch den selbstgesetzten Endzweck bestimmten Gesinnung und der Abhängigkeit des menschlichen Wirkens von der Natur. Der wissenschaftliche Werth jeder Aufzählung der Tugenden besteht darin, dass wir ihre Vollständigkeit nachweisen können. Der Weg dazu wird uns ohne Zweifel durch die Erkenntniss gewiesen, dass sich die Tugenden in den sittlichen Handlungen entwickeln.

§ 30. Die Pflichten.

Indem wir erkennen, was wir in unserer momentanen Lage thun sollen, um wahrhaftig, also dem sittlichen Endzweck oder dem Dienste Gottes treu zu bleiben, erkennen wir unsere Pflicht. Daraus folgt, dass die Pflichten für den Christen niemals eine abgeschlossene Summe sein können, weil sich aus dem Wechsel der Verhältnisse und aus dem Wachsen der sittlichen Einsicht für die Liebe immer neue Aufgaben ergeben, deren Erfüllung sie dem Nächsten schuldig ist. Deshalb sind die katholischen Begriffe des *meritum* und des *opus supererogatorium* unsittlich, weil in ihnen die Pflichten nicht als eine unbegrenzte aus der Kraft der Liebe erzeugte Mannichfaltigkeit, sondern als eine begrenzte Summe äusserlich auferlegter Handlungen erscheinen.

Für die Urtheile, in denen die Liebe das im Moment pflichtmässige feststellt, gilt die Regel, dass zuerst die Anforderungen des Berufes zu befolgen sind. Erst wenn sich aus dem Berufe keine Anweisung über die Dienste, die wir jetzt dem Nächsten leisten sollen, ergibt, oder wenn die Noth des Moments uns klar macht, dass wir zu einer ausserordentlichen Leistung berufen sind, ist die Pflicht direkt aus dem Endzweck der Liebe abzuleiten, aber immer mit der Erinnerung daran, dass man nach Kräften in die Bahn des Berufes zurückstreben soll. Ist der unter die Räuber Gefallene in sicherer Obhut versorgt, so geht der Samariter wieder seines Weges. Von den Berufspflichten gehen diejenigen voran, die sich durch das Recht erzwingen lassen. Die Liebe drängt uns über die Rechtspflicht hinaus, aber wir können gerade diesem Impulse mit gutem Gewissen nur folgen, wenn wir die Rechtspflichten erfüllt haben.

Die nicht durch den Beruf geregelten Liebespflichten sind weniger sicher bestimmt. Aber bei ihnen wird uns das Pflichturtheil durch die Besinnung darauf erleichtert, dass die Liebespflicht immer sich auf einen Dienst an Personen bezieht, also ein Erweis von Güte ist. Die Güte zeigt sich nun entweder in der positiven liebevollen Achtung der Anderen oder in der Unterstützung ihrer als sittlich berechtigt erkannten Zwecke, oder in der Nachsicht mit ihren sittlichen Mängeln. In diesen drei Beziehungen wirkt die Liebe als Güte, um auch ausserhalb des Rahmens des besonderen Berufes persönliche Gemeinschaft zu begründen und zu fördern.

Die liebevolle Achtung des Anderen macht uns Bescheidenheit und Aufrichtigkeit zur Pflicht. Die Pflicht der Bescheidenheit verlangt, dass wir den Anderen Raum geben für die Entfaltung und Darstellung ihrer individuellen Art. Die Pflicht der Aufrichtigkeit gebietet, dass wir den Menschen gegenüber, mit denen wir Gemeinschaft haben können und sollen, nicht verschlossen bleiben. Dass mit diesen Namen durch den Moment bestimmte Pflichten aber keine Tugenden bezeichnet sind, können wir uns daran klar machen, dass wir nicht in jeder sittlichen Handlung bescheiden oder aufrichtig sein sollen. Gegen den brutalen Menschen sollen wir nicht bescheiden und gegen den Verständnisslosen sollen wir nicht aufrichtig sein. Versuchten wir es doch, so würden wir nicht aufbauen, sondern zerstören, also dem Bösen dienen.

Wenn die Güte dahin strebt, dass wir mit Menschen inniger verbunden werden, als es auf Grund des Rechtsverhältnisses geschehen kann, so ist ein wichtiges Mittel dazu die uneigennützigte Unterstützung des Anderen, insbesondere die Hilfe zur Bewahrung und Entwicklung seiner Selbständigkeit. Deshalb sollen wir dienstfertig und wohlthätig sein. Aber bei der Erfüllung dieser Pflichten müssen wir die für unseren eigenen Beruf erforderlichen Kräfte zu schonen suchen und dürfen den Anderen nicht zu Trägheit und Unselbständigkeit verleiten. In beiden Beziehungen wird bei der in der römischen Kirche geübten Wohlthätigkeit oft gefehlt. Vor Allem aber ist daran fehlerhaft, dass hier der Werth des Wohlthuns nach der Höhe der geleisteten Entsagung bemessen wird, durch die man sich den Himmel zu verdienen meint. Aber ein Wohlthun, bei dem wir nicht den Nächsten und die persönliche Gemeinschaft mit ihm als Zweck im Auge haben, sondern unseren eigenen Vorthail, muss sittlich verderben, immer den Thäter und oft den Empfänger.

Indem endlich die Güte sich der nothwendigen Nachsicht mit den sittlichen Mängeln des Anderen erinnert, erzeugt sie die Pflichten der Verträglichkeit und Versöhnlichkeit, ohne deren Erfüllung ein sittlicher Verkehr unter sündigen Menschen überhaupt nicht möglich wäre. Aber gegenüber der Erscheinung des Bösen selbst sollen wir unverträglich und unversöhnlich sein.

§ 31. Die sittlich erlaubte Erholung.

Auf dem Rechtsgebiet gelten alle Handlungen als erlaubt, die weder geboten noch verboten sind. Der Christ dagegen weiss sich in seinen Handlungen nicht durch eine Summe äusserer Satzungen bestimmt, sondern durch den aus dem Glauben stammenden Antrieb der Liebe, den er in seiner sittlichen Nothwendigkeit versteht. Bei allen Aeusserungen des inneren Lebens scheint der Christ daher immer nur die Wahl haben zu können, ob er lieblos oder der Liebe gemäss handeln wolle. Für den Mittelbegriff des Erlaubten scheint er keine Verwendung zu haben. Es ist schon oben (S. 147—148) darauf hingewiesen, warum diese Argumentation Schleiermacher's nicht richtig ist. Hier ist zum Schluss noch Folgendes zu bemerken. Es ist freilich richtig, dass der Begriff des Erlaubten nur in dem Leben eines Kindes Platz finden darf. Das Ideal des völlig reifen Charakters ist, dass er alle seine Handlungen aus dem Grunde ihrer klar erkannten sittlichen Nothwendigkeit vollbringt. Aber wir bleiben unser Leben lang gegenüber den uns erziehenden sittlichen Mächten, Gott gegenüber Kinder. Als Wesen, die sich aus der Natur zur Freiheit emporkämpfen, bedürfen wir einer gütigen Macht der Erziehung, die über dem uns unentbehrlichen Mitleben mit der Natur ihre Hände hält, uns immer wieder daraus aufweckt, aber uns auch ein gutes Gewissen bewahrt, wenn wir, ermattet von dem Kampf der Pflicht, uns der ungezwungenen Bewegung unserer Kräfte, dem Genuss und dem Spiel überlassen. Aber das gute Gewissen, dass Gott uns diese Erholung erlaubt, haben wir nur dann, wenn die sittliche Gesinnung auch in diese Pausen des sittlichen Kampfes eindringt. Die in ihren einzelnen Momenten sittlich erlaubte Erholung ist nicht nur im Ganzen pflichtmässig als Mittel zur Erneuerung der Kraft, sondern die Erholung ist auch in ihrem Maass durch die Pflicht begrenzt und in ihrer Art durch die Tugenden des Charakters, die sich im Genuss und Spiel darstellen sollen, bedingt.

Register.

Hier sind ausser den Namen nur solche Themata aufgenommen, die aus dem Inhaltsverzeichnis nicht ersichtlich sind.

- Abendmahl, hl. 102.
 Andacht 191.
 Arbeit 166.
 Aristoteles 19.
 Askese 189.
 Auferweckung 92—93.
 Augustin 73.

 Bergmann, J. 7.
 Beruf 116—120.

 Cohen, H. 50.

 Demuth 190.
 Determinismus 46—49.

 Ehre 126. 165.
 Erbsünde 64.
 Erlaubten, Begriff des 147—149.

 Feuerbach 81.
 Fichte, J. G. 7. 62.
 Franz v. Assisi 132.
 Frauenfrage 169—171.

 Gebet 191—193.
 Geschlechtstrieb 151.
 Gottesfurcht 105—106. 127.
 Gottesliebe 126.

 Heiligung 191.
 Heilsthatsache 87. 104. 123—124.
 Herbert 53.
 Höfding, H. 23. 34.
 Hume, D. 81.

 Indeterminismus 36.
 Industriearbeiter 172—175.
 Jodl 7. 34.

 Kampf ums Recht 183.
 Kant 15. 29. 30. 67. 97. 136. 138.
 Katholizismus 34. 74. 88—89. 90.
 105. 132. 137. 197.
 Kirche 142—144.
 Konkurrenzkampf 178.
 Krieg 185—188.
 Kultur 160.

 Legitimitätsprinzip 182.
 Lotze VI.
 Luther 77. 112. 117. 123. 136. 139. 191.

 Methodismus 96.
 Mirakel 57.
 Monismus 56.

 Nächstenliebe 133—135.
 Natur 55. 58.

 Patriotismus 183. 187.
 Paulsen, Fr. 23.
 Persönlichkeit 36.

 Rationalismus 79. 87. 105.
 Reformation 3. 75. 88. 103.
 Reich Gottes 76—77.
 Reichthum 165.
 Reinhard, F. V. 3.
 Rentiers 168—169.
 Reue 123.
 Revolution 186—187.
 Ritschl VI.
 Rothe, R. 10.

 Schleiermacher 1. 3. 6. 10. 50. 67.
 199.
 Schrift, hl. 98. 142.
 Schule 184.
 Sophisten 16.
 Sozialdemokratie 175—177.
 Sozialismus, christlicher 167.
 Stoiker 20.

 Theokratie 181.
 Tod 40—41.
 Traditionalismus 79.
 Transcendenz Gottes 108—109.

 Unsterblichkeit 59.

 Vagabunden 168.

 Weltflucht 147. 162—163. 166.
 Wunder 57—58.
 Wunschreligion 81. 85.

 Zauberei 192.
 Zukunftshoffnung 113—114.

94213

BJ
1253
H45

94213

Herrmann, Wilhelm
Ethik

DATE DUE	BORROWER'S NAME

Herrmann...
Ethik...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

